Paul Natorp

Deutscher Weltberuf

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00252988 1

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/deutscherweltber00nato

Paul Natorp

Deutscher Weltberuf

Geschichtsphilosophische Richtlinien

Erstes Buch

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1918

Paul Natorp

Die Weltalter des Geistes

VII, 125-128

? Second book in the set!

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1918

Z. XI

Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig

LIBRARY
23 1971
TORONTO
B
2523
N35

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung (auch ins Ungarische), vorbehalten. Copyright by Eugen Diederichs Verlag, Jena 1918.

Inhalt

Seite

Vorwort VI

1. Vom Sinn und Ursprung der Geschichte 1

2. Geist des Morgenlands 27

3. Judentum und Griechentum 52

4. Rom / Christentum / Mittelalter 75

5. Geist der Neuzeit 99

Literaturnachweis 129

Namen- und Sachregister 130

Vorwort

Dem jungen Geſchlecht, als dem Träger der Zukunft unſres Vaterlands, iſt dies Buch gewidmet; wie ſchon ein älteres, das als ſein Vorläufer angeſehen werden mag[1]. Vor einer überwiegend jugendlichen Hörerſchaft ſind Teile des gegenwärtigen Werkes bereits vorgetragen worden; zunächſt in Rückſicht auf ſie iſt es in zwei Bücher zerlegt. Das erſte entſpricht im weſentlichen den Vorträgen, die im Herbſt 1916 auf der „Weltanſchauungswoche" zu Lauterberg gehalten wurden; nur der Schluß war zu ändern, nachdem an die Stelle des damals letzten (6.) Vortrags das ganze zweite Buch, ſieben Kapitel ſtatt eines, getreten iſt. Von dieſen geben die Kapitel 2—5 nur wenig verändert wieder, was im Herbſt 1917 auf der „Freideutſchen Woche" am Solling und bald danach in öffentlichen Vorträgen zu Marburg geſprochen wurde. Wem es bloß um Auffriſchung der Erinnerung an das von ihm Gehörte zu tun iſt, mag an dem einen oder anderen Buche genug haben; jedes findet auch in ſich ſeinen Abſchluß. Wem aber ernſtlich an der Sache liegt, wird das Ganze dem Bruchſtück vorziehen.

Sachlich iſt die Teilung ſo begründet: Das erſte Buch fragt allgemein nach den Charakteren der „Weltalter", die die menſchliche Geiſtesentwicklung durchläuft, um daraus die ungeheure Kriſe womöglich zu verſtehen, welche nicht bloß für ein einzelnes Volk, ſondern für die Menſchheit der gegenwärtige Krieg bedeutet. Durch dieſen iſt aber beſonders unſerem Volke die Schickſalsfrage geſtellt. Auf ſie wagt das zweite Buch Antwort zu geben, indem es die unterſcheidenden Züge der „deutſchen Seele" aus ihren geſchichtlichen Bekundungen feſtſtellt und ſo Klarheit zu gewinnen ſucht über den „Weltberuf" des Deutſchen.

Weshalb ſpricht das erſte Buch von „Geiſt", das zweite von „Seele"? — Ich verſtehe „Geiſt" allgemein. Der Geiſt der Menſchheit iſt *einer*, nicht von Volk zu Volk ein andrer; Seele iſt individuell. In ihr lebt und webt der Geiſt, doch eingeſenkt in ein Geſamtleben, das nicht in allem unmittelbar und gar bewußt nur oder ſchon einheitlich geiſtiges iſt, ſondern nach- und miteinander alle Stufenlagen des Bewußtſeins von den niederſten bis zu den höchſten einſchließt. „Seele", im weltgeſchichtlichen Sinn, iſt alſo notwendig die des einzelnen Volks; „Geiſt" bezeichnet das letzte Einheitliche, das aus dem unterſchiedlich ſeeliſchen Leben der Völker-

[1] Der Tag des Deutſchen. Hagen, Otto Rippel, 1915.

individuen, und zwar aller, sich erst herausringen will. Also sind die „Weltalter" die des einen Geistes der Menschheit; seine Seele hat jedes Volk für sich allein.

Gerade so führt aber die Untersuchung notwendig vom einzelnen Volk zurück zur Menschheit. Nicht nach einem abgesonderten bloßen Heimleben des Deutschen, sondern nach seinem Weltberuf ist die Frage; nach dem Posten, auf den er nicht durch eignen Willen, sondern durch das Gebot des „Geistes" gestellt; nach der Aufgabe, für deren Lösung er nicht sich allein, sondern der Menschheit verantwortlich ist. So ist es die Frage des „Deutschen Weltberufs", die das ganze Werk zur Einheit zusammenschließt; es ist die Frage, die im ersten Kapitel gestellt, im letzten beantwortet wird.

Die Art der Untersuchung aber ist philosophisch, nicht geschichtlich. Philosophisch allerdings auf Geschichtsgrund; anders gibt es überhaupt keine Philosophie; insofern ist „Geschichtsphilosophie" Pleonasmus. Auch wird das Wort immer wieder mißverstanden im Sinne einer „Konstruktion", aus der ein notwendiger Verlauf der Menschheitsentwicklung, ein „Gesetz" der Geschichte sich ergebe, durch das ihr Gang, wie der der Gestirne durch die astronomischen Gleichungen, bestimmt sei. Daß ein solcher Anspruch nicht erhoben werden darf, begründet das erste Kapitel; aber schon der Titel möchte den Mißverstand gleich von der Schwelle abwehren, indem er nicht eine „Geschichtsphilosophie", sondern nur „Geschichtsphilosophische Richtlinien" ankündigt. Ich finde in einem neueren Buche die schlicht deutliche Unterscheidung: daß nicht Voraussagen, sondern nur „Alternativen" aus der Geschichte zu entnehmen sind. Nicht: diesen Weg *wird* die Menschheit nehmen, sondern: ihn *muß* sie nehmen, oder scheitern. Ob sie den noch so klar gewiesenen Weg zu wählen und standhaft bis zu Ende zu gehen den Willen und die Kraft aufbringt, ist nie gewiß. Aus der Gefahr wird sie nie entlassen; ob sie sie bestehen wird, ist Frage der Tat, nicht bloßer Erkenntnis. Aber Richtlinien zu geben, ist Philosophie befugt. Sie richten den suchenden Blick des Erdensohnes nach den ewigen Sternen, die in seine Nacht hineinleuchten, nicht daß er zu ihnen hinauf, sondern hier unten durch alle Wirren seiner Finsternis den Weg finde.

Auch so bleibt die Aufgabe eine so gewaltige, daß kein noch so vorbedachter Anlauf zu ihrer Lösung sich für etwas mehr als einen Anlauf geben dürfte. Dies Buch wäre nicht gewagt worden, wenn nicht das

Gefühl, daß heute alles auf dem Spiel ſteht, zu dem Wagnis gedrängt hätte. Es nicht zu wagen, wäre gewagter. Ich habe die Dinge als Philoſoph angeſehen. Nach dieſer Seite durfte ich mich durch die Arbeit eines Lebens zu meiner Aufgabe ſo weit gerüſtet halten, wie es billig zu verlangen iſt. Allzeit hat doch Philoſophie den „Geiſt“ der Geſchichte in ſich zuſammenzufaſſen ernſtlich verſucht. Und wenn nun, was ſie gefunden hat, beſtätigt wird durch die Bezeugungen des religiöſen, des dichteriſchen Geiſtes, durch die Geſtaltung auch des ſtaatlichen Lebens der Weltvölker, ſo darf auf ſolch vielfältig gleichgerichtetes Zeugnis wohl eine Aufſtellung gewagt werden, die, wie jede wiſſenſchaftliche Aufſtellung, nur als ein Anſatz verſtanden ſein will, der ſtets weiterer Prüfung offenbleibt. Schließlich: mag noch ſoviel Einzelnes ſich berichtigen — nicht um Einzelnes iſt es hier zu tun, ſondern um den unüberhörbaren Ruf des Weltgeſchicks, den nur der Stumpfe nicht vernimmt, den aber, wer ihn vernahm, nicht mißverſtehen kann. Dieſen Ruf zu erlauſchen und zu deuten, iſt die Aufgabe. Das iſt Sache nicht des Hirns allein, ſondern ebenſoſehr des Blutes. Blutlos aber, denk ich, wird man dies Buch nicht finden.

Und darum möchte es beſonders zu denen ſprechen, denen noch das Blut jung und ſtark pulſt; ein Blut, willig für Volks- und Menſchenheil ſich zu verſtrömen; ein Blut, in dem noch Liebe wallt, Liebe des Volks in der Menſchheit, der Menſchheit im Volk.

Marburg, im Frühjahr 1918 Der Verfaſſer

1. Vom Sinn und Urſprung der Geſchichte

Nicht bloß aus der Zeit für die Zeit will dies Buch geſchrieben ſein. Es will für einen Augenblick zurücktreten von allem Erſchütternden, das jetzt täglich, ſtündlich auf uns einſtürmt. Doch nicht, um nach dem falſchen Ideal reiner Wiſſenſchaft bloß betrachtend, von oben herab urteilend ſich ihm gegenüberzuſtellen. Sondern es möchte in einem innerſten Punkte ſich ſammeln, um ſo recht aus ganzer Seele teilzunehmen an dem, was da vorgeht, und eine klare innere Stellung dazu zu gewinnen.

Worum geht es im gegenwärtigen Krieg? Was iſt der Sinn von all dem grauſen Geſchehen? Hat es einen Sinn? Geht es nur um Handelsvorteile, um des Deutſchen oder des Briten Vormacht in der Welt? Oder zerbricht Europa? War dieſe ganze ſtolze „Ziviliſation des Weſtens", die ſo herrſchbegierig ſich dem ganzen Erdkreis aufgezwungen hat, nichts als ein einziger, ungeheurer Irrtum? Iſt Menſchheit ein leerer Wahn? Iſt öde Gewinnſucht und Gewaltübung der ganze Sinn der Geſchichte, ſoll alles Edlere, was die armen Erdbewohner je gedacht und geträumt haben, darin erſticken, ſoll die Menſchenwelt, nach ſo viel Geburtsqual und heldenhaftem Ringen, in ein Höllendaſein, wie es ſich jetzt ſchon grauenhaft ankündigt, zurückgeworfen werden, ohne Hoffnung, je wieder daraus emporzutauchen? Wem hat nicht ſchon, wie in jähem Erwachen aus wildem Traum, das gräßliche Bild vor Augen geſtanden: die Erdvölker alle wie ein einziger Knäuel reißender Wüſtentiere ineinander verbiſſen, aneinander verblutend, gierige Schakale im Hintergrund lauernd auf den Leichenfraß? Will es nicht faſt ſcheinen, als ſollte alles Geiſtige nur noch Geltung haben als eine Waffe mehr zur ſicheren Selbſterdroſſelung, Selbſtzerfleiſchung des Menſchengeſchlechts? Alles iſt unerträglich, es ſei denn, daß die furchtbaren Opfer gebracht werden, um ein edleres, ewiges Gut zu retten, das um geringeren Preis nicht zu retten, vielmehr erſt ans Licht zu gebären war. Welches Gut?

Worum geht der Kampf? — Nicht mehr kann uns die Antwort genügen: Um unſer Land, um unſre redliche Arbeit, unſre feſtgefügte öffentliche Ordnung, unſer friedſames Hausleben, gute deutſche Sitte, Rechtlichkeit, Treue, unermüdete innere Pflege des Geiſtes und Gemüts, mit einem Wort: Deutſchland, unſer Deutſchland. Vielleicht möchte das alles, das Beſte davon uns bleiben, ja noch beſſer geſichert ſein, wenn wir auf das

Trugbild der Weltmacht ganz verzichteten, See- und Überseegeltung, die ganze öde Leere einer gleichmachenden, alle volkliche Eigenart dem Boden gleichmachenden Allerweltsbildung und Allerweltspolitik den Anderen überließen, die, wie es scheint, besser mit Herz und Gemüt, oder was bei ihnen deren Stelle vertreten mag, darauf eingestellt sind; die, so scheint es, nicht eine Heimat zu verlieren haben, so wie wir dies Wort verstehen. Vielleicht waren wir, ich sage nicht glücklicher — was ist vieldeutiger, was zerbrechlicher als Glück? — aber innerlich freier, reicher, uns selbst eigener, als wir nach jenem allen noch nicht trachteten, als wir von den Fremden uns viel, fast alles gefallen ließen, um nur ganz wir selber zu bleiben.

Allein wir fühlen wohl, daß so zu denken und zu empfinden uns nicht mehr freisteht. Wir sind einmal da herausgerissen, wir können nicht dahin zurück. Wäre es das Paradies, seine Pforten sind uns verschlossen. Wir müssen durch und vorwärts. Gewiß wollen wir unser Eigenes wahren. Aber weshalb mußte die ganze Welt uns das mißgönnen? Warum durften wir nicht unser Schifflein still im Hafen bergen, warum hieß es: Navigare necesse est, das Schiff gehört auf die hohe See? Nun, wir sind nicht mehr, wie ehedem, bloß ein Volk, wir sind über Nacht eine Nation geworden, das heißt ein Weltvolk. Ein Beruf ist uns geworden im Ganzen der Menschheit und für sie. Das fühlen die Anderen, mehr als wir selbst. Das ist ja unser todwürdiges Verbrechen, daß wir wagten in der Welt etwas zu bedeuten, und gar mehr zu bedeuten als sie; daß wir uns herausnahmen gegen ihre gleichmachende, erdballumspannende „Zivilisation" aufzutreten mit dem Anspruch einer eigengearteten, unterschiedlichen „Kultur", die uns zugleich als Weltkultur vor Augen steht, die wir wohl gar mit Gewalt den Anderen aufzwingen wollen.

An dem Vorwurf ist etwas. Töricht zwar gleich die erste Voraussetzung: daß wir es so gewollt, daß uns freigestanden hätte anders zu wollen. Kein Volk hat zu verfügen, weder über sich noch über Andere; über uns alle ist verfügt, über uns allen waltet ein Höheres; heiße es Gott, heiße es Geist, die Vernunft der Weltentwicklung, oder wie immer. Das hat uns auf unseren Posten gestellt, den müssen wir kämpfend behaupten, oder fallen. Für solche Treue des Ausharrens winkt uns nichts weniger als sicherer Gewinn und ruhiger Genuß, sondern, je höher hinauf wir kommen, um so härter der Kampf, um so ernster die Mühe und Gefahr. Ob wir wollen, wir sinds nicht gefragt. Wollten wir auch nicht, wir müssen, sonst sind wir verloren.

Doch ist es nicht ein finsteres Verhängnis, das über uns verfügt. Es muß doch ein Verstehen solcher Notwendigkeit geben, und aus dem Verstehen ein freudiges Bejahen, ein selbsteigenes Wollen. Welchen Weg gibt es zu solchem Verstehen? Sagen wir, Gott hat uns auf unseren Posten gestellt, oder die Vernunft der Weltentwicklung, wie wollen wir uns anmaßen, von Gottes Wegen, von einem vernünftigen Plane der Weltentwicklung etwas zu begreifen? Sei immerhin das Buch der Geschichte die Offenbarung der Weltvernunft: uns liegen nicht mehr als ein paar Zeilen dieses Buches vor. Ja, dürfen wir behaupten auch nur eine Silbe davon restlos zu verstehen? Die Gefahr, daß wir da etwas unternehmen, das über das Maß unserer Einsicht weit hinausliegt, die Gefahr der Verendlichung eines vielfach Unendlichen, der Rationalisierung eines für uns durchaus Irrationalen ist die denkbar größte. Jede vorgreifende Konstruktion eines einzig möglichen Anfangs, eines unausweichlichen Zieles, oder gar eines ewig gleichen Kreislaufes des Geschehens ist eine offenbare Verengung, ist nichts als kurzsichtiger Wahn, zu ergründen, was für Menschenverstand unergründlich und nur in seiner Unergründlichkeit wahrhaft göttlich groß ist.

Wie kann es überhaupt ein Verstehen von Geschichte geben? Was einmal war, kehrt nimmer wieder. Das Bild, das wir uns davon machen, wie es gewesen sei damals, als es war, ist nie das, was war, sondern ist unser jetziges Erleben, und soll es sein; es soll nicht „vergangen" sein, es soll in unser lebendigstes Leben eingehen und es vorwärts treiben, nicht zurückwenden, als müßte es in den Mutterschoß wieder eingehen. Das echte Geschichtserleben ist gerade das Erleben der vollen Gegenwart, ist reines Akterleben. Es gibt nur Gegenwart; denn nur Schöpfung lebt, es gibt gar keinen Vergang. Auch nicht auf „Zukunft", im gemeinen Sinn: auf das, was kommen wird, geht die echte Orientierung der Geschichte; als wüßte man voraus, was kommt, was kommen muß, und gälte es nur unser Gegenwartsdenken und -handeln auf dies Kommende einzustellen. Weiß es doch schon der alte Heraklit: „Wir steigen nicht zweimal in denselben Fluß"; ja auch nicht einmal; denn ehe der Fuß, der die Wasserfläche berührt, den Boden betritt, sind schon die Wasser dahingegangen und neue herbeigeströmt. Zwar: „Und doch in denselben", lautet es weiter: die Wasser sind immer neu, aber der Strom bleibt. Nichts, das war, bleibt, aber was ewig ist. Dies Ewige gilt es zu erfassen, sich wegwendend von dem, was war oder sein wird, oder was „ist", nur im Sinne der ewig

zurückfliehenden Grenze der beiden Nicht, des Nichtmehr und Nochnicht. Auch die so verstandene Gegenwart gibt es gar nicht, sie wartet ja nicht; sondern ehe wir fertig werden, den Blick auf sie zu heften, ist sie schon dahin. Das alles ist nicht Sein, nicht Wesen, sondern Vergang, Verwesen; es ist die Welle, die zergeht, nicht der Strom, der allein ist und bleibt.

Wir sind also nicht taub gegen die Warnung nüchterner Geschichtsforschung vor dem Abenteuer einer voreilenden „Konstruktion" der Geschichte. Nicht leichthin werden wir voraussetzen, daß die Weltentwicklung einem bestimmt angebbaren Ziele notwendig zustrebe, um auf solche Voraussetzung wohl gar eine Vorverkündigung der Zukunft zu gründen. Wir haben volles Verständnis dafür, wenn z. B. Jakob Burckhardt in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" solche „astrologische Ungeduld" auf ein Wissen der Zukunft „wahrhaft töricht" nennt. „Die Zukunft kommt nur, indem das Wollen und Streben blind, das heißt, um seiner selbst willen, den eigenen inneren Kräften folgend, lebt und handelt." Wir verstehen es, wenn man, hinaus über jede vorgefaßte Meinung, wie der Weltlauf notwendig sich abspielen müsse, reine, absichtsfreie Betrachtung fordert, Erkenntnis rein um der Erkenntnis willen. „Was einst Jubel und Jammer war, muß nun Erkenntnis werden." Aber doch wohl Erkenntnis des Gesetzes, denn das allein schafft überhaupt etwas von Erkenntnis. Welches Gesetzes also? Gemeint ist: Ursach-, nicht Zweckgesetz. Indessen damit käme die Geschichte zu sehr in eine Linie zu stehen mit der Naturwissenschaft. Burckhardt fühlt selbst, daß da doch ein Unterschied ist. Aber er wird sich über diesen Unterschied nicht klar. Man meint, ihn darin zu fassen, daß es sich in der Naturwissenschaft um gleichartig wiederkehrendes, in der Geschichte um einmaliges, nie sich wiederholendes Geschehen handle. In welchem Sinne das zutrifft, folgt schon aus dem eben Gesagten. Doch bedarf es genauerer Bestimmung, wenn es nicht irreführen soll. Auch in der äußeren Natur geschieht nichts zum zweiten Male, bedingte Übereinstimmung aber zeigt auch das Geschehen, das man auszeichnend Geschichte nennt. Nicht gleiche oder gar identische Wiederkehr ist Bedingung der Gesetzlichkeit. Was nur einmal geschieht, geschieht nicht darum gesetzlos, sonst gäbe es überhaupt kein Gesetz, denn nichts geschieht zum zweiten Male. Dagegen besteht dieser zweifache Unterschied: Naturwissenschaft, auch wo sie, wie in der Biologie, in der Astronomie oder wo immer sonst, mit Einzigem, nur einmal Vorkommendem zu tun hat, erfaßt ihren Gegenstand stets unter einer Abstraktion irgendwelcher Stufe, sie bleibt

ſtehen, muß ſtehenbleiben bei irgendeinem genau begrenzten Umkreis allgemeiner, geſetzmäßiger Vorbedingungen der letzten, ſchlechthin individualen Beſonderheit. Ihr ganzes Verfahren beruht auf Abgrenzung, auf Zerlegung; nur dadurch erreicht ſie die mit Grund ihr nachgerühmte Sicherheit und Genauigkeit. Dagegen kommt es in allem Geſchichtlichen vielmehr an auf die letzte Zuſpitzung der Erkenntnis zum ſchlechthin Individualen, ideal genommen: bis zum Augenblickserlebnis des einzelnen Erlebenden. Daher iſt hier das Verfahren, ſtets unter Vorausſetzung der ſoweit als immer möglich durchgeführten Analyſe, vielmehr das der Syntheſe. So aber bedeutet auch das „Geſetz“ auf beiden Seiten nicht mehr dasſelbe. Zwar erſtreckt ſich die Kauſalität des Geſchehens ohne allen Zweifel auch auf das Geſchehen der Geſchichte; dieſes bildet inſofern (mit Spinoza zu ſprechen) nicht einen Staat im Staate. Aber die unterſcheidende Frage der Geſchichte iſt nicht die Kauſalordnung des zeitlichen Auftretens der Ereigniſſe, ſondern etwas ganz anderes; wir nennen es den „Sinn“ des Geſchehenen. Schon die „Erfahrung“ der Geſchichte iſt ganz etwas anderes als die der Naturwiſſenſchaft. Es iſt nicht die Erfahrung, daß da und dann das und das geſchah, oder daß das Geſchehen ſo und ſo in die Urſachfolge des Geſchehenen ſich einreiht. Sondern es iſt zunächſt die Einordnung des Geſchehenen in den aufgeſammelten Schatz der Erinnerungen aller voraufgegangenen Zeiten, zu denen das Gedächtnis der Menſchheit zurückreicht, um dieſen beſtändig ſich mehrenden Schatz bereitzuſtellen zur Verausgabung in die Zukunft hinein. Denn er ſoll nicht liegen und roſten, ſondern Zins tragen, er ſoll ganz miteinfließen in das neue Erleben, Grund legen zu immer neuem geiſtigen Fortſchritt. „Erfahrung“ beſagt hier, wenn irgendwo, nicht bloßes Feſthalten, Hinnehmen und Aufbewahren, ſondern Verewigen, Einverleiben und damit Neuverlebendigen deſſen, was nur äußerlich, ungeiſtig angeſehen vorüberfließend, aus dem Zeitſtrom nur gerade jetzt auftauchend, um gleich wieder unterzutauchen, und nur ſo ſelbſt ungeiſtig, unlebendig erſcheint.

Damit aber iſt auch ſchon die Idee eines ſtetigen Aufſtiegs gegeben. Jede erreichte Stufe enthält die niederen in ſich und drängt wieder über ſich ſelbſt hinaus, je höher ſie ſchon iſt, um ſo mehr. Denn die höhere Stufe iſt eben die, auf der wieder um einen Grad klarer die Richtung des Aufſtiegs erkannt wird. Alſo ſtellt ſich die Aufgabe immer neu und größer, ohne je in einem ſtarren Endziel ſich abzuſchließen. Große Aufgaben müſſen gelöſt ſein, ehe die größeren ſichtbar werden; tief muß ſchon gegraben

ſein, daß die immer größeren Tiefen ſich auftun; und ſolches Fort- und Tiefgangs iſt kein Ende. Das iſt die Unausſchöpfbarkeit des „Geiſtes“, deſſen Grenzen, nach dem Wort des alten Heraklit, du nicht fändeſt, und wenn du jeglichen Pfad abſchritteſt, ſo tief iſt ſein „Logos“, ſein Geſetz. Denn, nach einem anderen Worte desſelben Weiſen, das Hegel der „Phänomenologie des Geiſtes“ als Motto vorgeſetzt hat: „Des Geiſtes Geſetz iſt ſich ſelber zu ſteigern“. Sich ſelber ſteigern kann der Geiſt nur, indem er ſtets wieder über ſich ſelbſt hinausſteigt. Doch bleibt er immer er ſelbſt, auch das Überwundene bleibt, ſeinem unüberwindlichen Reingehalt nach, in ihm gewahrt, es übermacht ſich als Erbe den nachkommenden Geſchlechtern. Das iſt kein „Konvergieren“ zur Einheit, kein Zuſammenlaufen der Linien ins Enge und Engere, kein Hinſtreben zu einem nicht wieder zu überſchreitenden Endpunkt. Das wäre ein toter Punkt, an dem die Geſchichte aus, die Uhr abgelaufen wäre. Doch iſt es wachſende, nämlich innere Vereinheitlichung, Konzentration, die ſtets zuſammengeht mit der äußeren Vermannigfaltigung, Entwicklung ins Unterſchiedliche ohne Ende. Nur die immer ſtrengere Konzentration ermöglicht die weitere, immer weitere Ausbreitung der Herrſchaft des Geiſtes; intenſive Einheit bedingt extenſive Mannigfaltigkeit. Dieſe doppelte, innere und äußere Unendlichkeit iſt es, die dem Geiſte den unerſchöpflich quellenden Gehalt gibt. Durch ſie trotzt er dem Tode, und iſt nicht bloß jedes Individuum, ſondern jeder individuelle Erlebensmoment ewig und doch immer neu und einzig.

Nach einem zeitlichen Anfangen und Enden iſt alſo gar nicht zu fragen, geſchweige daß von einem öden Kreisgang die Rede wäre. Sondern einzig fragt es ſich nach der Richtung, von wo und wohinaus der Weg geht, welche beiden nur miteinander gegebenen, wie Plus und Minus einander gegenüberliegenden und entſprechenden Richtungen nur allenfalls durch ideale, „unendlich ferne“ Punkte X, Y zu bezeichnen wären. So läßt ſich niemals das Morgen vorausberechnen. Aber doch auch nicht ſo ganz „blind“, wie Burckhardt meint, nur von dunklen inneren Gewalten getrieben, keiner weiß oder darf fragen, woher und wohin, lebt und handelt der geſchichtlich wollende und ſtrebende Menſch, das geſchichtlich wollende und ſtrebende Volk, ſchließlich die Menſchheit. Sondern ein jedes lebt zwar ſein nur ihm, zuletzt nur dem Moment eigenes Leben, es hat erſt ſeine Zukunft, und in ihr ſich ſelbſt, immer neu zu ſchaffen, und nie iſt voraus gewiß, wie ſie ſich geſtalten, welche voraus gar nicht

zu ahnenden Aufgaben sich ihm noch stellen mögen. Aber doch bleibt der geschichtliche Blick unbedingt und beherrschend auf die Zukunft, und nur um der Zukunft willen auch auf die Vergangenheit gerichtet, sonst wäre es nicht Wille, nicht Streben, also nicht Leben. Nicht, sich in den Geist der Zeiten, sondern den Geist der Zeiten in sich versetzen, durch Aufnahme des Vergangenen, soweit irgend es noch Aufnahme verstattet, sich erfüllen und steigern, ihre Kräfte in sich neu lebendig und stark werden lassen, und so weiter und weiter sich auswirken: das heißt in Wahrheit geschichtlich leben.

So aber kann gar nicht mehr die Rede davon sein, daß die Zukunft durch Vergangenheit und Gegenwart unausweichlich voraus bestimmt wäre. Denn sie ist zwar ein Produkt, aber nicht aus endlichen, sondern unendlichen Faktoren, von denen jeweils nur eine Handvoll zutage liegt. In diesem schlichten Sinne ist Geschichte Sache der „Freiheit", nicht der „Notwendigkeit"; des Wollens, nicht blinden Müssens; Tatsache: Sache der Tat, nicht des Getanwerdens; des Lebens, nicht des Gelebtwerdens. Damit fällt aller falsche „Rationalismus" einer Geschichtsansicht, die, gleichviel ob mit Berufung auf „Natur" oder „Vernunft" oder den ewigen Rechner droben, das Wollen in Müssen aufhebt; die gar selbst aus einer Summe berechenbarer Faktoren das, was jedenfalls eintreffen wird, wie eine Sonnenfinsternis herausrechnen zu können vermeint. Wohl rechnet der Verstand auch in der Geschichte; aber die Rechnung verläuft ins Unendliche, auszurechnen sind allenfalls die ersten paar Dezimalstellen; es selbst, das Geistige, das in der Geschichte sich entfaltet, ist irrational im strengen Sinne des ins Unendliche, also für Endliche nie abschließend, zu Rationalisierenden. Denn die Methode dieser Rationalisierung beruht auf dem Verhältnis durchaus nur rationaler Erkenntnismittel zu einem durchaus überrationalen Gegenstande. Nur gleichsam der Quotient zweier, vielmehr die Resultante einer unbestimmbar großen Zahl von Irrationalen ergibt ein für uns Rationales — rational Scheinendes, das, ein wie schwaches Abbild des Wahren es auch sein mag, doch uns das Wahre vertreten muß, soll überhaupt nur etwas von „Sinn der Geschichte" sich uns erschließen.

Dies Gesetz der stets neuen Aufnahme des Vergangenen in die schöpferische Tat, in das ewig fortwirkende Werk des Geistes — ich nenne es das Gesetz der „Mneme", des „Gedächtnisses" im vollen, aktiven Sinne des Gedenkens, Wandelns in Gedanken. Ich nenne es so, in selbst, so

hoff ich, lebendig ſchöpferiſcher Wiederaufnahme des ſtärkſten, in verborgenſten Tiefen durch die Jahrtauſende fortarbeitenden, platoniſchen Denkens. In Platons „Gaſtmahl“ iſt es, wo zum erſtenmal eigentlich der Begriff hervortritt, an dem der Begriff der Geſchichte ganz und gar hängt: der Begriff des „Geiſtes“. Im edlen Wettkampf immer höher hinauf ſich ſteigernder Reden wird in dem Werke des Philoſophen, der hier mehr als irgendwo ſonſt zum Dichter, zum Propheten wird, der „Eros“ geprieſen, der Liebestrieb, der dem Griechen noch ganz lebendig, als Gott, in ſtrahlender Jugend eigentlich der ſtärkſte, ſieghafteſte Gott, bewußt iſt. Sokrates, als dem vorderſten im Wettlauf, fällt gebührendermaßen das letzte Wort zu, das die Frage zur Entſcheidung führen ſoll. Er beginnt, wie er gern tut, an einem ſcheinbaren Nebenpunkt: mit einer ſtark ernüchternden Kritik an dem kaum zu überbietenden Hochgeſang, mit dem ſoeben, als vorletzter, Agathon, der kürzlich preisgekrönte Dichter, zu deſſen Ehren man gerade beim Feſttrunk vereint iſt, den herrlichen Gott geprieſen hat. Da wurde er geſchildert als der ſchönſte, beſte, weiſeſte. Aber wie kann das zutreffen, wenn er doch einen mächtigen Trieb, ein Verlangen, ein Bedürfen bedeutet, alſo doch eben deſſen ermangeln muß, nach dem er verlangt? Wie denn, iſt er alſo häßlich, böſe, unweiſe? Nein, denn das Häßliche ſtrebt nicht, ſofern häßlich, zum Schönen, das Böſe nicht, ſofern böſe, zum Guten, das Unweiſe nicht zur Weisheit. Sondern er iſt ein Mittleres und, als Mittleres, ein Mittler zwiſchen dem Häßlichen und Schönen, Böſen und Guten, Unweiſem und Weisheit; allgemein zwiſchen Sterblichem und Unſterblichem. Alſo nicht Gott noch Sterblicher, ſondern etwas zwiſchen beiden: Dämon; das iſt lateiniſch: Genius, deutſch: Geiſt; als ſolcher betraut mit der Aufgabe, den Dolmetſch zu ſpielen zwiſchen Menſch und Gott, Gebete und Opfer von den Sterblichen zu den Unſterblichen, Gebote und Gnaden von den Unſterblichen zu den Sterblichen zu tragen, jedem von beiden ſeine Ergänzung zu ſchaffen, ſo daß das Ganze ſich in eins ſchlingt. Denn nicht ohne ſolche Vermittlung verkehrt der Gott mit dem Sterblichen, nur durch den Mittler Eros vollzieht ſich die Dialektos, die in Frage und Antwort ſtändig ſich ſteigernde und entwickelnde Wechſelrede; man darf in letzter Tiefe es deuten als den logiſchen Wechſelbezug zwiſchen Menſch und Gott, Sterblichem und Unſterblichem, Zeitlichem und Ewigem. Mythologiſch begründet Sokrates — vielmehr die mantineiſche Prieſterin Diotima, aus deren ſeheriſchem Munde er es vernommen haben will — dieſen hohen Beruf des Eros

durch ſeine Herkunft: er iſt der Sproß der Penia (der Armut, der Bedürftigkeit) von Poros (dem Verſchaffer) dem Sohne der Metis (der erſinnenden Klugheit); gezeugt aus der Aporie („Wegloſigkeit", dem ratloſen Nicht-aus-noch-ein-Wiſſen), der der Poros, der Mittel und Wege findende, aus der Not half. Alſo iſt der Eros nicht unſterblich noch ſterblich, ſondern wiederum zwiſchen beiden das Mittlere: ewig ſterbend und wiederauflebend — wem fällt dabei nicht Goethes „Stirb und werde!" ein! — So iſt er nicht weiſe (ſophos), aber weisheitliebend, weisheitſtrebend (philoſophos). Und ſo verſtehen wir nun, daß nicht Eros, das Liebesbegehren, ſondern ſein Gegenſtand, das Liebliche, Liebwerte (Eraſton) das Schöne, Vollkommene, Selige iſt. Warum aber lieben wir das Schöne und, was damit eins, das Gute? Sicher um der Seligkeit willen. Alſo wäre wohl dies das Endziel (Telos)? Nein, nicht das iſt es, worauf der Eros, als ſolcher, abzielt. Er will nicht den ruhenden Beſitz des Schönen, ſondern das Schaffen in ihm, die Schöpfung, Poieſis, die ſich ſomit darſtellt als Erzeugung. Nicht Harmonie, Einklang iſt das letzte, ſie iſt nur die Bedingung der Erzeugung, auf dieſe kommt es an. Weshalb? Weil das der Sinn des Lebens iſt. Leben will zuletzt nichts als — ſich ſelbſt: ewiges Streben zur Unſterblichkeit, nicht bloßes, ewig gleiches, nie endendes Daſein. Das allein iſt für das Sterbliche Ewigkeit und Unſterblichkeit: ewige Neuerzeugung, Selbſtwiedererzeugung. So alſo iſt der Eros: Drang nach Verewigung, Verunſterblichung. Durch beſtändige Selbſtverjüngung ſtrebt die ſterbliche Natur, ſo wie es ihr möglich iſt, ewig zu ſein und unſterblich. So ſelbſt im Leiblichen, ſo erſt recht in allem Seeliſchen, niederem wie höherem und höchſtem; ſo in der Erkenntnis: auch ſie lebt im Bewußtſein nicht als wandellos ruhender Beſitz, ſondern als Mneme, das heißt alſo nicht bloßes Verharren, Aufbehalten des einmal Erworbenen, ſondern ewig ſich verjüngendes Wiedererſchaffen, wobei auch das Erſchaffene nicht ſtarr mit ſich identiſch bleiben kann, ſondern immer neu iſt, um immer neues Schaffen zu ermöglichen. Die Schöpfung ſelbſt iſt es, die ewig ſich neu ſchafft, die Erzeugung ſelbſt iſt das Erzeugte. Nur ſo gibt es ein Leben, das dem Tode gewachſen iſt, das keinen Tod kennt. Und ſo iſt es kein Wunder, daß alles Lebendige dem Eros untertan iſt. Es liebt in aller Liebe zuletzt ſich ſelbſt, das Leben; das heißt nich Atmen oder paſſives Empfinden oder bloß entgegennehmendes Erkennen, ſondern ewiges Schaffen, Sichſelbſtneuſchaffen und damit Verewigen.

Daraus erklärt nun Diotima dem Sokrates weiter alle Ehrliebe, als

das Verlangen in unſterblichem Gedächtnis fortzuleben; daraus, wie die leibliche Fortzeugung, ſo erſt recht die geiſtige: Dichtung nicht nur, die im engeren Sinne Poieſis, Schöpfung, heißt, ſondern auch techniſche Erfindung und allen tätigen Beruf; ſo Sitte und Recht, wirtſchaftliche, ſtaatliche Bildungen; ſo vor allem die höchſte „Bildung", die des Geiſtes und Gemüts, Jugenderziehung, die in der lebendigen Gemeinſchaft des Gebens und Nehmens, der geiſtigen Befruchtung das ſchönſte und reinſte Beiſpiel des ſchöpferiſchen Eros darſtellt. Um deswillen preiſt man Homer und Heſiod, die für den Griechen ja nicht bloß Dichter, nicht bloß die Träger des gemeinſamen nationalen Götterglaubens, ſondern, auf einer Linie mit den großen Geſetzgebern, Lykurgos und Solon, die Erzieher der Nation ſind. Vollends verſteht ſich ſo der Sinn aller Wiſſenſchaft, zuhöchſt aber der Philoſophie, die in ſtufenmäßigem Aufſtieg von der leiblichen zur ſeeliſchen Erzeugung, in Geſetz und Sitte, alſo den ſozialen Schöpfungen, durch die Sonderwiſſenſchaften zur Einheit der Wiſſenſchaft und in ihr zum Erſchauen des „Schönen ſelbſt" vordringt, ſomit, eben wie es hier vorgeführt wurde, alle Fäden zuſammennimmt, alle Seiten des ſchaffenden, ewig ſich ſelbſt neuſchaffenden Lebens des Geiſtes umſpannt und zu dem gemeinſamen Einheitsgrunde zurückleitet. Da gibt es nur noch die Seligkeit des Schauens, des Einsſeins, das aber doch immer wieder zur Erzeugung echteſter Arete, Tugend, vielmehr Güte des Lebens ſich zurückwendet. Auf dieſem höchſten Gipfel, heißt es nochmals abſchließend, iſt dann der Menſch unſterblich, ſo wie er es nur ſein kann.

Es iſt wohl nicht zu viel geſagt, daß hier eben der Begriff, den wir Deutſchen ſeit unſerem klaſſiſchen Zeitalter mit dem Wort „Kultur" ausdrücken, zum erſtenmal rein und umfaſſend aufgeſtellt iſt. Einmütig haben alle unſere Großen ſeit hundert und mehr Jahren dieſen Begriff der inneren, intenſiven „Kultur" der Menſchheit dem weſteuropäiſchen einer bloß äußeren „Ziviliſation" bewußt entgegengeſtellt. Das Wort iſt darin beſonders bezeichnend, daß es die Hinaufpflege aus inneren, eigenen Keimen, das „organiſche" Entwickeln vom Kerne aus betont, im Gegenſatz zu einem von außen nach innen gehenden, nur peripheriſchen Sich-an-und-ausgleichen an ſich außereinander liegender und nur dann in Wechſelverkehr tretender begrenzter Kräfte in bloß mitbürgerlichen, gewiß im Sinne des achtzehnten Jahrhunderts auch weltbürgerlichen, aber eben „bürgerlichen" Beziehungen der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Platons Eros iſt ebenſo umfaſſend, er betont ebenſo, vielleicht lebendiger

noch als unſer Wort „Kultur“ die ewige, ganz nach Heraklits Ausſpruch höher und höher hinauf ſich ſteigernde Fortzeugung aus dem innerſten Lebenskern, aus dem Liebestrieb, durch den das Leben ewig ſich ſelbſt erneut. Gemeinſam iſt beiden Faſſungen auch die unbefangene Ankettung des Seeliſchen und Geiſtigen an das Leibliche, des Kultürlichen an das Natürliche zunächſt in der Form des Biologiſchen. Vielmehr bleibt dies gar nicht ein Draußenſtehendes, ſondern wird ganz ins Geiſtige mithineingenommen. Wirklich gibt es gar keine andere „Natur“ als die der Naturwiſſenſchaft, die ſelbſt nur ſich immer neu gebiert, hiſtoriſch bedingt, alſo „Kultur“ iſt.

Und doch muß geſagt werden, daß mit dem allen der Begriff „Geſchichte“ noch nicht erreicht war. Wohl waltet der Gedanke des Werdens und der Fortſchreitung im Werden durchaus vor. Auf hiſtoriſche Geſtalten: Homer, Heſiod, Lykurg, Solon wird hingedeutet. Auch eine geſetzmäßige Stufenordnung des geiſtigen Fortſchritts ſchwebt erkennbar vor; aber wohl eher als zeitlos geltende, für jeden Einzelnen immer wieder zu durchlaufende. Daß auch die „Menſchheit im großen und ganzen“ (um an die berühmte Formulierung Herders zu erinnern) etwa dieſe oder eine ihr vergleichbare Stufenfolge mit Notwendigkeit zu durchlaufen hätte, liegt zwar nahe genug, bleibt aber unausgeſprochen. Nur von der „ſterblichen Natur“ überhaupt, von der ganzen Gattung des Sterblichen iſt die Rede. Natürlich gilt alles Geſagte dem Menſchen, dann aber wohl ſogleich dem einzelnen. Dieſer wird zwar, wie es dem antiken Denken faſt ſelbſtverſtändlich iſt, ſtets zugleich auf die Gemeinſchaft bezogen. Unſterbliches Gedächtnis bei der Nachwelt, zunächſt natürlich der helleniſchen, iſt höchſter Ehrgeiz. Dichtung, Erfindung, häusliche, ſtaatliche Organiſation, Erziehung, alles zielt auf den Staat, vielleicht die Nation; Homer und Heſiodos, Lykurgos und Solon werden angezogen als die Erzieher des Hellenenvolks. Auch bleibt die Erwägung nicht ganz auf dieſes beſchränkt: noch viele andere Volkserzieher, unter Hellenen und Barbaren, ſtehen dieſen zur Seite. Hier fehlt wenig, und doch fehlt ein weſentliches Stück, daß der Begriff „Geſchichte“ ganz erreicht wäre: der Ausblick in eine ewige Zukunft. Die Vorausſetzungen dazu liegen vor, die Folgerung wird nicht gezogen; daß ſie wirklich Platons Gedanken fern lag, beſtätigen ſeine Staatsentwürfe, im „Staat“, im „Timäus“ und den „Geſetzen“. Zwar finden ſich auch da hin und wieder Anſätze zu geſchichtlicher, ſelbſt weltgeſchichtlicher Betrachtung, doch iſt weit auffälliger das Zurückbleiben dahinter. Platon kennt

keine ständige Aufwärtsentwicklung, sondern nur starre Erhaltung, oder Rückbildung aus einem hochvollendeten Gottesstaat zur jetzigen Verderbnis, allenfalls mit dem Ausblick auf einen dereinstigen neuen göttlichen Anstoß, nicht ein freies Hinaussehen in eine nie abgeschlossene, doch heller und heller aufleuchtende Vollendung. Wie Platons Kosmologie zuletzt nicht hinauskommt über die bloß ruhende Ansicht des einmal fertigen Weltbaus, eines unwandelbar gleichen Kreislaufs der Gestirnwelt, wenn auch in großen Perioden, so kommt seine Geschichtsansicht nicht hinaus über die dem nahe entsprechende Vorstellung eines Kreisprozesses, der denn auch, so scheint es, mit den Perioden des kosmischen Geschehens zusammengehen soll. Das ist Nachwirkung des Orients; es steht in enger Verbindung mit der besonders durch die Pythagoreer nach Griechenland verpflanzten Anschauung von der Wiederkehr und den wechselnden Wiedereinkörperungen der Seelen. Darum kommt es wirklich nicht zu einem vollen Begriff von Geschichte, auf den doch alle Voraussetzungen hindrängen. Dieser dürfte weder einen absoluten Anfangs- noch Endpunkt, noch eine gleiche Wiederkehr kennen, sondern allein den ewigen Anstieg aus unergründlichen Tiefen des Lebens zu immer höher sich aufreckenden, wenngleich zuletzt für uns in Wolken sich verhüllenden Gipfeln.

Dieser größere Begriff von Geschichte als ewiger Zukunft wurde vielmehr geboren aus der hebräischen Prophetie. Zwar liegt er auch da nicht abgeklärt vor, aber doch in langsamem Fortschritt ist er von da aus durch Paulus, Augustin, die Aufklärung, Leibniz, Lessing, Herder, Kant und deren Nachfolger allmählich erwachsen. Das Geschichtsbewußtsein, seinem vollen Sinn nach, ist erst eine sehr späte, vielleicht aber die zukunftsreichste Errungenschaft — der Geschichte selbst.

Sein langsames Aufwachen suchen wir daraus zu verstehen, daß das Gesetz der Mneme, das heißt der Bewußtseinskontinuität, in allem menschlichen Bewußtsein zwar dem Keime nach liegt, aber damit nicht auch schon selber bewußt wird. Geschichte ist Bewußtsein gleichsam in der Potenz: Bewußtsein des Bewußtseins. So ist, um es an der urtümlichsten, für alle andern grundlegenden Schöpfung des Menschengeistes zu verdeutlichen, Sprache zwar in allem, von den untersten Stufen an, Aufbewahren und Fortleben von bewußt Erlebtem in ständiger Neuerzeugung, daher in ihrer eigenen Übermittlung von Geschlecht zu Geschlecht nicht nur Erhaltung, sondern fortwährende Verjüngung, zugleich Selbsterweiterung des geistigen Besitzes der Menschheit von Urzeiten an. Aber sie ist darum

nicht dem, der die Sprache gebraucht und verſteht, ſondern höchſtens dem Sprachforſcher, dem Sprachphiloſophen als ſolche Verjüngung und Selbſterweiterung bewußt. Nicht anders verhält es ſich mit allem Kult und Mythus, allem religiöſen Ausdruck und Brauch, aller ſich forterbenden Lebensgewohnheit, Sitte, rechtlichen oder rechtsartigen Gemeinſchaftsordnung, allem naiven Schaffen in Technik und Kunſt, mit dem ganzen gemeinmenſchlichen, volklichen Empfindungs- und Vorſtellungsſchatz, der Gefühls- und Willensrichtung zuſammenlebender Menſchengruppen irgendwelches Umfangs überhaupt.

Wie aber entkeimt nun daraus das geſchichtliche Bewußtſein? — Schon auf frühen Stufen ſetzen gewiſſe Symbole des vorausgeſetzten und gewollten dauernden Beſtandes ſolcher Menſchengemeinſchaften ſich feſt, die durch gemeinſamen geiſtigen Beſitz, vor allem durch das Band der von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich überliefernden gemeinſamen Sprache ſich verbunden halten; beſtimmte Kulthandlungen, die etwa an Haus- oder Stammesgötter ſich richten. In Opfern, Beſchwörungen, Gebeten wird das Gedächtnis der Verſtorbenen, vor allem der Familien- und Stammeshäupter, in Anlehnung an feſte Erinnerungshalte, Grabmäler, Denkmäler, Mäler jeder Art lebendig erhalten. Beſonders in einmal durch Feldbau ſeßhaft gewordenen, auch großen Völkern gewinnt dies Beharrungsſtreben öfters eine erſtaunliche, faſt allbeherrſchende Gewalt, ohne daß doch von Geſchichtsbewußtſein eigentlich ſchon die Rede ſein könnte. Denn auf lange hin wiegt die Ruheſeite der Mneme, die nach Möglichkeit unverſehrte Aufbewahrung des Vergangenen unbedingt vor. An eine Fortſchreitung zu neuen, höheren Geſtaltungen wird nicht bloß nicht gedacht, ſondern ſie wird bewußt ausgeſchloſſen.

So kennt das früh ſchon hochgebildete Volk der Chineſen durch Jahrtauſende nur eine ſtreng feſtgehaltene Religion, aufgehend in einem umſtändlichen Syſtem unverrückbar feſtſtehender Kulthandlungen, die teils an Naturgottheiten, wie ſie bei allen Völkern wiederkehren, teils aber, und in der Oberſchicht des Volkes vorwiegend, an die allein in Tempeln verehrten Ahnen gerichtet werden. Daneben ſteht eine ganz diesſeitig gerichtete bürgerliche Moral der Familien- und Staatstreue, Menſchlichkeit, Liebenswürdigkeit, Rückſicht gegen alles was Menſchenantlitz trägt. Faſt zu ſelbſtverſtändlich mutet der Inhalt dieſer die Religion erſetzenden Moral uns an; das Merkwürdige und Unterſcheidende daran iſt nur das ſtarre, wandelloſe Feſthalten durch Jahrtauſende. Auffallend

zwar widerſpricht dem durchaus aktiven und irdiſchen Grundzug dieſer Gemeinreligion des Konfuzianismus die dem Buddhismus verwandte, ſicher nicht ohne deſſen Einfluß entſtandene Philoſophie des Tao, wie ſie im ſechſten vorchriſtlichen Jahrhundert durch Lao-tſze aufgeſtellt wurde. Aber das Tao, das unnennbare, alles Irdiſche hinter ſich laſſende, über alles gewaltige Ewige, Abſolute, von dem es eigentlich keine d. h. nur negative Erkenntnis gibt, und woraus eine ebenſo nur negative Moral des abſoluten Nichttuns oder Tuns, als täte man nicht, fließt, ſteht nur noch ferner jedem Gedanken einer ewig ſich verjüngenden und ſteigernden Aufgabe der Menſchheit und der Nation in ihr und für ſie. Es iſt nicht Willkür Hegelſcher Konſtruktion, ſondern entſpricht durchaus dem eigenen Bewußtſein des Chineſen, wenn wir dies Stadium als das der Kindheit des Menſchengeſchlechts uns verſtändlich machen. So betont das vielbeachtete, feine Buch des Ku Hung-Ming, „Der Geiſt des chineſiſchen Volkes und der Ausgang aus dem Krieg“, nichts ſo ſehr wie dieſe Kindlichkeit des Chineſentums, die hauptſächlich dem Europäer ſein Verſtändnis erſchwere, ja im allgemeinen unmöglich mache.

Äußerlich wechſelvoller, daher etwas minder einfach und durchſichtig ſtellt die ebenfalls früh ſchon hochentwickelte Kultur des Nillandes ſich dar. Aber auch ſie bleibt, im ſtrengeren Sinne des Worts, ſo gut wie ganz geſchichtslos. Und als letzter Grund dieſer Geſchichtsloſigkeit entdeckt ſich auch hier ſofort das faſt unglaublich zähe Feſthalten, abſichtlich wie für Ewigkeiten Feſtſtellen des einmal Errungenen, der leidenſchaftlich ergriffene Gedanke der Unſterblichkeit, des Fortlebens der Perſon nach dem Tode in Geſtalt des dem ſinnlichen Auge unſichtbaren, immateriellen, doch dem ſichtbaren Körper gleichſam als innere Form zugrunde liegenden „inwendigen Menſchen“, des Ka. Dieſer Glaube bildet den Mittelpunkt nicht bloß der Religion, ſondern der ganzen Lebensanſchauung der alten Ägypter, ſo auch ihrer durchaus religiös gemeinten, eigenartigen und bedeutenden Baukunſt, Bildnerei und Dichtung. Urſprünglich der durch Einbalſamierung künſtlich vor Zerfall bewahrte Leichnam, dann das im Grabtempel aufgeſtellte geſchnitzte oder gemeißelte Bildnis des Verſtorbenen dient nicht nur zur Stütze des Gedächtniſſes an ihn für die Nachlebenden, ſondern es iſt die entſcheidende Bedingung ſeines Fortlebens, buchſtäblich ſeine Verunſterblichung. Das Ka lebt nur fort, wenn der Leib ſelbſt, als Mumie, oder als Erſatz dafür ein neuer, dem des Lebenden ſoviel möglich gleichgeſtalteter Körper erhalten bleibt, der ihm

fortan als Wohnung dient. Ein ſolches Bildnis geſtalten heißt geradezu zum Leben bringen, wiederbeleben, was alſo nicht in irgendeinem übertragenen Sinne, ſondern buchſtäblich verſtanden ſein will. Zur Sicherung wiederum ſeiner Erhaltung werden die gewaltigen Grabtempel, die ganzen Gräberſtädte, für die mächtigſten, göttlich verehrten Könige die Rieſenpyramiden errichtet, in denen die Gemächer ihres Ka nur noch beſſer geborgen liegen. Die ungeheuren Maße dieſer Bauwerke, die, ebenſo wie die Bildwerke, auch in ihrer Form, in der unbedingten Vorherrſchaft einfachſter geometriſcher Grundgeſtalten ſtrengſte Ruhe und Beharrung ausdrücken — das alles zuſammen ſpricht ergreifend das aus, was mit dem allen einzig angeſtrebt wird: die Ewigkeit der Erhaltung.

Daher tritt das bewußte Altersvolk dem in ebenſo typiſcher Jugendlichkeit aufſtrebenden Volke der Griechen entgegen, in der Tat ganz in der Haltung des Greiſes gegen das Kind. So läßt Platon den Prieſter von Sais zu Solon bei deſſen Beſuch in Ägypten ſagen: „Ihr Griechen ſeid doch immer Kinder, einen Alten gibts bei euch gar nicht!“ — „Wieſo doch?“ — „Ihr ſeid alle jung an Seele, ihr tragt in eurer Seele keine auf Überlieferung gegründete, alte Überzeugung, keine durch die Zeit ergraute Kunde von nichts. Bei uns iſt ſeit Urzeiten alles in unſeren Heiligtümern aufgeſchrieben und ſo erhalten geblieben, bei euch ſcheint alles gerade erſt aufgebracht.“ Das erklärt er ihm durch die eben auch uralte Überlieferung von großen periodiſchen Überflutungen der bewohnten Erde, von denen allein das Nilland, dank der ſeit lange getroffenen Vorſorge der Eindämmung des gewaltigen Stromes, verſchont geblieben ſei. Platon, der ſelbſt Ägypten beſucht hat, muß von dieſem ſo einzig ausgeprägten Alterscharakter der ägyptiſchen Kultur einen überwältigenden Eindruck mitgenommen haben; das erklärt zum Teil ſein eigenes Stehenbleiben bei einer zuletzt doch ungeſchichtlichen Anſicht der Menſchengeſchicke. Er bewundert aufs höchſte, daß die Kunſt der Ägypter ſchon vor zehntauſend Jahren — dieſe Zahl will hier ausdrücklich buchſtäblich verſtanden ſein, nicht wie ſonſt im Griechiſchen „zehntauſend“ für „unabſehbar viele“ ſteht — nicht größer noch geringer, ſondern eine und dieſelbe geweſen ſei wie zur Zeit. Dieſem perſönlich erlebten Eindruck gibt er, ganz in der unbefangenen Gläubigkeit erſter Jugend, nach, wenn er für ſeinen Idealſtaat eine ebenſo ſtarre Erhaltung der wirtſchaftlichen, der rechtlichen und ſtaatlichen Verfaſſung, der Bildungseinrichtungen, der religiöſen Vorſtellungen und Bräuche, daher auch der Dichtung und Kunſtübung aller

Art vorschreibt, jede Neuerung in irgendeinem dieser Stücke, ganz wie es in Ägypten gehalten wurde, durch strenge gesetzgeberische Maßregeln ausschließt, den so gedachten Staat aber nicht in eine bessere Zukunft, sondern vor die noch nicht gar lange angebrochene jüngste jener ewig gleichmäßig wiederkehrenden Weltperioden verlegt, bei deren Eintritt er durch die große Flut, von der auch die einheimische Überlieferung zu erzählen wußte, zerstört worden sei.

Aber die heißbewegten Machtkämpfe der westasiatischen Völker ließen es zu solcher Erstarrung dauernd nicht kommen. Zwischen zwei großen Kulturzentren, Ägypten und Mesopotamien, eingeklemmt, behauptete das an Zahl geringe, in den großen Weltbegebenheiten nur wenig bedeutende Volk der Hebräer geraume Zeit, obschon mühsam, seine Unabhängigkeit, um endlich doch zwischen den beiden gewaltigen Mühlsteinen als Staat völlig zerrieben zu werden. Aber in ihm schlummerte eine geistige und sittliche, ursprünglich aber und allbeherrschend religiöse Kraft, die, gerade durch solches Schicksal nicht zerrieben, sondern nur erst recht aufgerufen, sich zu dem größten Schritt erhob, den bis dahin der Menschheit zu vollbringen vergönnt war. Gerade unter den vernichtenden Schlägen der Weltgeschichte löst sich, im Zeitalter der Propheten, der jüdische Volks- und Stammesgott Jahwe von Volk und Stamm, erhebt sich zum alleinigen Herrn und Lenker des Weltgeschicks, in dessen Hand die Weltvölker alle nur Werkzeuge sind, deren Herzen er lenkt wie Wasserbäche, wohin er, nicht wohin sie wollen; vor dem die vielen Götter der vielen Völker zu untergeordneten, wider Willen ihm dienstbaren Geistern herabsinken. Nicht aus grübelnder Versenkung, aus phisosophischem Tiefblick wird so der eine Gott geboren, nicht die Allnatur wird in ihm zur Einheit und zwar geistigen Einheit zusammengeschaut, wie mehr oder weniger anderswo. Sondern als praktische Schicksalsdeutung richtet er sich auf. „Gott" ist, hier zum ersten Male, nicht der Herr der Natur allein — dies zwar auch, aber nicht mehr sie selbst, sondern ihr vollkommen unabhängiger Schöpfer und unumschränkter Gebieter — auch nicht bloß der gute Geist des Hauses, oder des bürgerlichen Vereins, der Gemeinde, des Stammes, des Volkes, sondern der Gott der Völker, der Gott des Menschen, in einem damit zugleich erstmals auftretenden, hochgeistigen Sinne. Zwar wird man es auch einem solchen Kenner wie Ernst Tröltsch nicht zugeben, daß nichts von Abstraktion, von Philosophie, von Einheitsstreben der „Vernunft" darin sei. Man denkt nicht mit solcher Energie die Einheit Gottes,

ſeine Allgewalt über Natur und Geſchichte, ohne eben damit die gewaltigſte Abſtraktion tatſächlich zu vollziehen. Übrigens auch ausdrücklich auf Erkenntnis, nicht auf die praktiſche Offenbarung der Geſchichte allein und, als deren Niederſchlag, die Eingebungen der Prophetie ſtützt ſich der Gottesglaube dieſes Volkes. Tröltſch muß es ſelbſt anerkennen: es ſtecke darin doch ein Stück Reflexion, eine Art Theodizee; aber dazu entwickle es ſich erſt ſeit dem Eintritt des Unheils, als deſſen nachträgliche Rechtfertigung, nämlich durch einen Erziehungsplan Jahwes. Eben damit aber ergab ſich eine bis dahin nicht erhörte Verinnerlichung des Gottvertrauens, der Gottesliebe auch im Opfern und Leiden, wie ſie aus den Propheten und Pſalmen ergreifender als alles zu uns ſpricht: Gott haben iſt alles, alle Opfer und Leiden ſind nur die Bewährung der innigſten Gemeinſchaft mit Gott, die, ſo perſönlich ſie ſich ausſpricht, doch immer wieder zu der Grundvorausſetzung des unzerreißbaren Bundes zwiſchen Jahwe und der Volksgemeinde zurückkehrt. Aus der Leidenſchaft, Kraft und Innigkeit des Volksbewußtſeins iſt dieſe neue religiöſe Welt hervorgewachſen, das hat Tröltſch überzeugend gezeigt. Aber ſie wächſt weit darüber hinaus. Tröltſch nennt es ſelbſt: eine gläubige Geſchichtsphiloſophie, die doch nicht Philoſophie ſei; eine praktiſche Theodizee, die das Elend der Gegenwart durch die erhoffte Herrlichkeit der Zukunft und die erziehende Kraft des Leidens überwinden läßt. Zugegeben, es iſt keine vom Erleben und zwar der Geſchichte getrennte Philoſophie. Aber es ſchließt die ganze, ungeheure Abſtraktionskraft, in der Philoſophie gründet, es ſchließt in der Idee Gottes die Idee der Menſchheit, es ſchließt die Idee der Zukunft, die nicht bloß das Morgen und Übermorgen beſagt, die Idee der ewigen Zukunft ein. Das aber iſt Philoſophie, das heißt letztes, uneingeſchränktes Einheitsſtreben; auch nicht ganz ohne die Form der Reflexion, bisweilen geradezu in der logiſchen Faſſung des Begriffs, Urteils und Schluſſes. Es iſt gewiß nicht „Kantiſche Religionsphiloſophie vor Kant“; als hätte mit dieſem einzigen Schritt der Stammesgott, als geiſtiger und ſittlicher, ſich völlig von allem Nationalen gelöſt, um, erhaben über die Weltwirren, den Thron der „ſittlichen Weltordnung“ einzunehmen. „Die Sittlichkeit der Propheten“, ſagt Tröltſch, „iſt nicht die Sittlichkeit der Menſchheit, ſondern die Israels, in der ganzen Ungeſchiedenheit von Sitte, Recht und Moral, die allen antiken Völkern eigen iſt. Die Völker oder Heiden gewinnen an ihr nur Anteil, wenn ſie zu Jahwe ſich bekehren und ſeine Gebote annehmen.“ Wohl, aber eben damit werden

ſie zu Geboten an die Menſchheit, wird das „Höre Iſrael!“ zum „Höre du Menſchheit!“ Eben damit erhebt ſich die nationale Sittlichkeit zur humanen, wenngleich ihre vollinhaltliche Durchführung, wie alle inhalterfüllte Moral, ſo lange notwendig national gebunden bleibt, als nicht die geforderte, geglaubte Einheit des Menſchengeſchlechts auch in irgendeiner greifbaren Form verwirklicht, oder ihre Verwirklichung wenigſtens abſehbar iſt. Mit Humanität und Freiheit, mit Demokratie und Sozialismus habe die Ethik des Deuteronomiums keinen Faden gemein, ſagt Tröltſch weiter. Doch den Faden der inneren Logik, die, allerdings nur zugleich mit dem ebenſo innerlich logiſchen Fortgang der Entwicklung zur Einheit des Menſchengeſchlechts, aus dieſem einmal gegebenen Anfang die allein ihm entſprechende Weiterbildung Schritt um Schritt hervortreiben mußte. Nicht anders als ſo gibt es überhaupt eine Deutung der Völkergeſchicke. Als erſte ſolche „Schickſalsdeutung“ aber, alſo doch in der Tat als eine „Art“ Geſchichtsphiloſophie muß auch Tröltſch die hebräiſche Prophetie ſchließlich gelten laſſen. Er erkennt nicht minder an, daß die Moral der Propheten, die im Kern keine andere als die Jeſu iſt, gleich dieſer, ihrer und aller „Zeit“ gegenüber, Utopie bleibt. Nun iſt Utopie zwar nicht Philoſophie, aber doch ſchlummert in ihr die Idee deſſen, was ſich „nie und nirgends hat begeben“, auch nie und nirgends ſich begeben, das iſt in der Erfahrung darſtellen wird, und dennoch das Wahre iſt. Das Urbild aller Utopieen iſt zweifellos die ewig ergreifende Schilderung beim zweiten Jeſaja: Die Schwerter umgeſchmiedet in Pflugſcharen, der Wolf neben dem Lamm weidend, Wunderquellen in der Wüſte erſchloſſen, ein Hirt und eine Herde, und ſo fort. Es fehle die Idee des Staats, ſagt Tröltſch. Sie fehlt höchſtens in dem Sinne, daß es im letzten Ideal keiner Zwangsgewalt mehr bedürfen ſollte, weil das Sittengeſetz in aller Herzen lebendig iſt; daß der Staat nur eine Notveinrichtung der ringenden Menſchheit, und ſeine ſchönſte Aufgabe iſt, ſich ſelbſt mehr und mehr entbehrlich zu machen. Aber es bleibt doch Idealiſierung des irdiſchen Staates, wie denn der Auguſtiniſche Gottesſtaat, allerdings im Geiſte eines Lateiners, dem der Staatsgedanke von Haus aus im Blute lag, dennoch aus der Prophetie erwachſen iſt. Der eine Hirt der einen Herde, Gott, iſt zugleich Richter und König; gerade darum wird feſtgehalten an ſeinem Bunde mit Juda, an dem Eide, den er gleichſam auf die Verfaſſung ſeines Reichs geſchworen hat; und an deſſen ſichtbarem Ausdruck, dem Tempel zu Jeruſalem. Tröltſch findet in der jüdiſchen Prophetie

eine „Kulturindifferenz“, die aus der Höhenlage und dem Quellpunkt dieſer reinen Willensreligion innerlich notwendig folge. Wir meinen eben hier den letzten Grund des Mißverſtehens zu erkennen: in dem ſo viele verwirrenden Irrtum, als ob Wille Entthronung des Intellekts und gar der Vernunft je bedeutet hätte oder bedeuten müßte, oder auch nur könnte. Mit allem Recht wird dagegen geltend gemacht, daß im Hebräiſchen Erkenntnis und Liebe durchaus eins ſind; daß in dem gewaltigen „Ich bin, der ich bin, und dies iſt mein Name für immer, dies mein Gedächtnis von Geſchlecht zu Geſchlecht,“ eine hohe, ſteile Abſtraktion ſich ausſpricht, durch die die Verbindung der Religion als Theologie mit der Logik auf immer vollzogen ſei. Ebenſowenig kann man der Prophetie die Abſtraktionen des „Menſchen“ und des „Guten“ abſprechen. „Er (Jahwe) hat dir verkündet, o Menſch, was gut iſt“, ſagt der Prophet Micha. Die Kündigung des Guten iſt die entſcheidende Offenbarung Gottes nicht an den Juden, ſondern an den Menſchen. Man iſt demnach voll berechtigt, zu behaupten, auf die Frage „Was iſt das Gute?“ ſei im Geiſte der Propheten zu antworten: Das Gute iſt für den Menſchen die Menſchheit, ja für Gott, den Gott des Menſchen, wiederum ſie, ihre Gewährung und Gewährleiſtung für den Menſchen. Spricht Jeſus, ſpricht Paulus in ſo ſtrenger Abſtraktion wie nur irgend Platon oder die Stoiker von „dem“ Menſchen, mußte Gott Menſch werden, um die Menſchheit zu erlöſen uſf., ſo wäre das, ſo wie der chriſtliche Gedanke aus der jüdiſchen Prophetie hervorgewachſen iſt, geſchichtlich undenkbar, wenn nicht in der Prophetie bereits dieſe Abſtraktion vollzogen war. Sie war es ſchon mit dem Schöpfungsmythus, der gipfelt in der Schöpfung „des“ Menſchen, des Adam; worauf die Erlöſungslehre des Paulus ganz bewußt und in ganz logiſcher Fortführung baut.

Das hier Entſcheidende bleibt die Entdeckung der Zukunft, der ewigen Zukunft der Menſchheit. Die Abſtraktion „Menſchheit“ hat zuletzt dieſen einzigen Sinn der geglaubten ewigen Zukunft des Menſchengeſchlechts. Es iſt gar nicht ein „Begriff“ eines gegebenen Gegenſtands, der damit aufgeſtellt wird, ſondern eine „Idee“, nicht bloß im Platoniſchen, ſondern im vollen Kantiſchen Sinne der „ewigen Aufgabe“. Mit dieſer erſt, nicht vor ihr und nicht ohne ſie, wird die Idee der Geſchichte geboren. So aber war ſie ſelbſt bei Platon nicht erreicht, ſo ſehr auch ſeine Idee des ſchöpferiſchen Eros als der Verunſterblichung des Sterblichen ſie nahelegt und als Konſequenz fordert. Vollzogen aber wird ſie, auf der Grundlage der

jüdiſchen Prophetie, keimweiſe durch Paulus, ausdrücklicher durch Auguſtinus. Bereits bei Origenes trifft man eine faſt ſo freie und weite Anerkennung der Unendlichkeit der Weltentwicklung, nicht als Naturprozeß ſondern als ewig neues göttliches Schaffen, wie dann erſt wieder in der Renaiſſance und in der Aufklärung. Die letztere hat dann beſonders, im immer erneuten Ringen um das Auguſtiniſche Problem der Theodizee, den Vollſinn der Geſchichtsidee Schritt um Schritt erobert. Hegel bedeutet nur einen vorläufigen Abſchluß. Selbſt ſeine Idee der Geſchichte hängt noch erkennbar zuſammen mit ihrem theologiſchen Vorſtadium. Erſcheint bei ihm der Lebenstag der Menſchheit in den bekannten vier Stufen eigentlich abgeſchloſſen, ſo widerſpricht er damit, mißleitet durch einen falſchen Syſtemtrieb, der die „unendliche Aufgabe“ zu überbieten meint, in Wahrheit den eigenen Vorausſetzungen. Die Linien der Menſchheitsentwicklung konvergieren nicht. So, nur ſo, bleibt Raum für Freiheit, für Tat, und damit für — Gottheit; ohne irgendwelchen Abbruch am „Logos“, am Vernunftzuſammenhang der Weltgeſchichte. Denn der Logos, der ewig „ſich ſelbſt ſteigert“, iſt Tat, iſt nicht Stillſtand, ſondern ewige Bewegung.

Der Tat aber bedarf es. Was kommen ſoll, kommt nicht darum von ſelbſt. Nie wird die Menſchheit aus der Gefahr entlaſſen. Ihr bleibt es geſagt: Du mußt glauben, du mußt wagen, denn die Götter leihn kein Pfand. Doch iſt es nicht blindes Wagen, das ihr zugemutet wird. Sehend die Gefahr, ſehend aber auch das Ziel, das auf jede Gefahr zu erſtreiten iſt, ſo hat ſie das Wagnis auf ſich zu nehmen. Je höher das Ziel, um ſo härter wird der Kampf ſein: „Ich bin nicht gekommen den Frieden zu bringen, ſondern das Schwert“, ſpricht der Friedenskünder, der von allen es mit dem Frieden am ernſteſten gemeint hat. Auch der Prophet hat nicht ſagen wollen, daß heute ſchon das Schwert ſich zur Pflugſchar wandeln könnte. Und neben den zarten Pſalmen des Duldens und Vertrauens ſtehen wilde Kriegs- ja Haßgeſänge. Darum galt allen ſtarken Völkern, unter Vorausſetzung der Einſicht und einſichtigen Wollens, als nächſte, edelſte Tugend die Tugend der Tapferkeit, des unbedingten Einſatzes jeder Kraft für das unbedingt Gute, der auch nicht davor zurückſcheuen darf, dem Tode zu weihen, ſich und andere. Selbſt der ergreifende Hochgeſang des „Das biſt Du!“, die Bhagavad-Gītā, wagt den Satz:

„Wer kein ſelbſtſüchtiges Weſen hat, wer unbefleckten Geiſtes iſt,
Ob alle Welt er tötet auch, tötet doch nicht, wird nicht verſtrickt.“

Und:

„Vor dem die Welt nicht zittern muß, der zittert auch nicht vor der Welt.“ Je reiner das Ziel, auf um so härteren Widerspruch gilt es gerüstet zu sein, um so entschlossener ist darum zu kämpfen. Darum kann nicht „ewiger Friede“ heute die Losung sein, er ist nur das Fernziel, die unendliche Aufgabe.

Jeder neue Schritt der Geschichte verneint den vorhergehenden, verläßt wieder den mühsam errungenen Stand, aber muß doch von ihm den Ausgang nehmen, auf ihm fußen, er schließt eben das, wovon er sich abwendet, doch als Voraussetzung in sich. Daher steht auch innerhalb einer Phase der Entwicklung, auf gemeinsamem Boden, stets der weiter vorgeschrittene Wille gegen den zurückbleibenden; Volk gegen Volk, Klasse gegen Klasse, zuletzt in jedem Einzelnen das in ihm sich erst durchringende neue Bestreben gegen die Wucht des fortwirkenden Alten, der keiner sich ganz zu entziehen vermag. So ergibt sich die verwirrendste Mannigfaltigkeit, ein steter Krieg aller gegen alle und jedes Einzelnen wider sich selbst in der eigenen Brust. In diesem ewigen, weit mehr inneren als äußeren Kriege vollzieht sich das Weltgericht der Geschichte. Was aber bedeutet darin das einzelne Volk, und welches ist die Rolle der Weltvölker, das heißt derer, durch die vorzugsweise, in den entscheidenden Wendungen, dies Weltgericht sich vollzieht? Ich wage darüber voraus eine allgemeine Hypothese aufzustellen, die dann durch die ganze folgende Untersuchung sich erproben soll.

Ich vermute, daß die bisher sozusagen allgemein geltende Annahme, wonach Völker wie Menschen altern und sterben, nicht zutrifft. Sonst müßte die Menschheit, müßte geschichtliches Leben auf Erden dem ewigen Tode zustreben. Es strebt aber zum Leben und nicht zum Tode. Deshalb halte ich fest an der — ich gestehe gern: keineswegs „wissenschaftlichen“ — Hypothese der Unsterblichkeit des geschichtlichen Lebens auf Erden; wenn man den Zusatz für nötig hält: solange überhaupt die Bedingungen menschlichen Lebens auf diesem Weltkörper gegeben sind; was außerhalb geschichtlicher Erwägung fällt. Richtig bleibt dennoch, daß sich Völker verhalten wie Individuen, Individuen wie Völker, und wiederum innerhalb eines Volkes die verschiedenen sozialen Schichten oder Gruppen. Nämlich so: Die vergleichsweise befriedigten, gesättigten, weil den gegebenen Lebensbedingungen am besten angepaßten Völker, Schichten, Einzelnen verharren in verhältnismäßiger Ruhelage; doch nicht, als ob sie aus dem geschichtlichen Leben je völlig herausträten, überhaupt auf-

hörten fortzuſchreiten; aber ihre Schritte verlangſamen ſich bis zum kaum Merklichen, und ſo ſcheinen ſie ſtillſtehend, alternd, vielleicht ſchon geſchichtlich tot. Sie glauben aber ſtets, und im Rückblick auf die hinter ihnen liegende glückliche Entwicklung durchaus nicht ohne Grund, die wahren Träger der Menſchheitsidee zu ſein, die Beſtimmung des Menſchengeſchlechts zu erfüllen, ja erfüllt zu haben. Das iſt jedoch, wo und mit wie ſcheinbarer Berechtigung es auch auftritt, ſtets Abendſtimmung, Alterszeichen. Junge, vorwärts drängende, weil ihren Lebensbedingungen unzureichend angepaßte Völker dagegen leben, wie geſchichtslos, ganz in der Aktualität des Moments. Doch ſind in Wahrheit ſie es, in denen das ſtärkſte Leben der Geſchichte pulſt. Denn eben weil ſie ſich ihre Lebensmöglichkeiten erſt zu erkämpfen haben, ſo bleiben ſie ſtets in Bewegung, ſind genötigt, jede ihrer Kräfte anzuſpannen, je ſchwerer ihre Lage iſt, um ſo mehr. Die Gründe können mannigfach ſein; zum Teil äußere: es mangelt ihren Wohnplätzen an dem Schutz natürlicher, ſchwer anzugreifender, leicht zu verteidigender Grenzen; ſie finden ſich eingekeilt zwiſchen Völker, die es leichter hatten als ſie, gefeſtigte ſoziale Zuſtände und einen hohen Grad gleichmäßiger Bildung zu erreichen, daher auch durch einen großen Reichtum geiſtiger Erzeugniſſe über den wirklichen inneren Stillſtand ſich und andere zu täuſchen; während die ſcheinbar an geiſtigem Beſitz ärmeren Völker in Wahrheit reicher ſind an Keimen, die zu neuen, fruchtbaren Entwicklungen erſt reifen ſollen. Durch ſie aber werden jene aus der behaglichen Ruhe ihres geſättigten Alters unangenehm aufgeſtört. Sie wehren ſich dagegen mit dem ganzen Beharrungsvermögen ihres gefeſtigteren Zuſtands. Die jüngeren Völker gelten ihnen als die Ruheſtörer, als Feinde des Weltheils, deſſen Träger ſie ſelbſt zu ſein glauben. Vielmehr ſollten ſie ihnen danken, daß ſie durch ſie aus dem geiſtigen Schlummer, der ſie ſonſt zum geſchichtlichen Tode hinüberzuführen drohte, in den Tag des vollen geſchichtlichen Lebens zurückgerufen werden, um wieder zu leben, wieder zu kämpfen, zu ihrem eigenen und der Menſchheit Heil. Denn die Menſchheit darf nicht ſterben; keines ihrer Glieder darf ihr abſterben, ſie gehören alle zu ihr. Auch werden ſie auf die Dauer den Weckruf nicht überhören können, denn bei den jungen Völkern iſt die größere vordringende Energie. Durch ſie wird, was in ihnen ſelbſt von noch nicht entwickelten Kräften ſchlief, entbunden, ſie erfahren dadurch ſelbſt eine Verjüngung, und beginnen nun, auch von innen her gegen das Altwerden und Abſterben ſich zu wehren. So wird

ſtets aus innerer Notwendigkeit das Alter der Jugend endlich weichen müſſen, doch nicht durch Abſterben, ſondern durch Verjüngung. Es ſtirbt nur, was allein ſterblich iſt: das Sterben ſelbſt; unſterblich aber lebt das allein Unſterbliche: das Leben ſelbſt, alles, was echtes Leben je war. Leben iſt nichts anderes als ewige Selbſtverjüngung, nicht Altwerden. Es lebt ſich nicht zu Tode, ſondern zu immer neuem Leben, denn das iſt ſein Begriff.

Daher wird, ſo wie die tieferdringende biologiſche Erkenntnis mit der Vorſtellung unwandelbarer Arten lebender Weſen gebrochen hat, erſt recht die Geſchichtserkenntnis die Vorausſetzung unwandelbarer Völkercharaktere aufgeben müſſen. Es gibt nur ſcheinbare, wenn auch unter Umſtänden langfriſtige Erſtarrung gerade hochentwickelter, zu einer gewiſſen Feſtigkeit der ſozialen Struktur gelangter Völker. Aber ſolcher Schlaf kann nicht immer währen, ſie werden endlich, wollend oder nicht, in das gemeinſame Leben der Weltgeſchichte wieder eintreten, um an dem gemeinſamen Aufſtieg mitzuarbeiten. Gemeinſam iſt der Aufſtieg. Denn wenngleich Leben, eben weil ewiger Aufſtieg, nie Stillſtand, auch immer Kampf, nie Frieden bedeutet, dennoch, nein eben damit muß zuletzt alles Leben in *ein* Leben münden. Und nicht bloß darein münden, ſondern, wie es alles aus *einem* Lebensborn quillt, ſo muß es, von Ewigkeit zu Ewigkeit, nach gleichem letzten Geſetz, in *einem* gewaltigen Rhythmus, zu *einer* erhabenen Symphonie erklingen. Von Fortſchritt, von Entwicklung wäre gar nicht zu reden, wenn nicht eine ſichere Richtung des Fortſchreitens erkennbar wäre, die in dem nie zu erſchöpfenden Reichtum an Geſtaltungen, den ſie einſchließt, den Einheitsſinn des Lebens aufrechterhält. Die ewige *Selbſtſteigerung*, die das Weſen des Geiſtes ausmacht, muß ewige *Selbſtſteigerung* ſein, das heißt im nie endenden Fortgang die Einheit der Richtung immer bewahren. Das iſt möglich, denn was im endlichen Bereich ſich gegenſeitig ſtörend, ſchließlich zerſtörend gegeneinander kehrt, hat in der Unendlichkeit des Geiſtigen alles miteinander Platz.

Daher haben alle Völker, Schichten, Individuen, in wie weitgehender Abwandlung auch immer, doch die gleichen weſentlichen Stufen des gemeinſamen Aufſtiegs zu durchlaufen. Nur das Zeitmaß des Aufſtiegs iſt verſchieden; typiſch verſchieden, ſo wie angegeben, für jugendliche und alternde Völker, Schichten, Individuen. Konſervative Völker bewahren vielleicht durch Jahrtauſende die Merkmale der beſtimmten Phaſe der

allgemeinen Entwicklung, der ſie nach ihren inneren und äußeren Bedingungen beſonders angepaßt waren, die ſie darum früher erreichten und vollkommener ausprägten als die anderen, und der ſie nun nach einer natürlichen Täuſchung eine ewig unabänderliche Geltung nicht für ſich allein, ſondern für die Menſchheit zutrauen. Jene anderen dagegen, die es zu einer ſolchen feſtgeprägten Form nicht brachten, dafür aber um ſo kraftvoller, gleichſam in ſtärkerem Gefälle, oft wie in zerſtörenden Stromſchnellen und Stürzen ihren geiſtigen Fortſchritt vollziehen, werden damit zugleich die Menſchheit im tiefſten aufwühlen, und, als die Träger der ſtärkſten Wucht ihres gemeinſchaftlichen Aufſtiegs, ſich als die Völker der Jugend und Freiheit fühlen, doch nicht ihrer allein, ſondern der der Menſchheit. Im endlichen Bereich folgt daraus notwendig eine gegenſeitige Kampfſtellung, keineswegs nur äußerlich dadurch bedingt, daß die einen, um ihren wohlerworbenen Beſitz zu ſichern, den anderen, als den Emporkömmlingen, den Spielraum verengen, ihnen überall in den Weg treten, ſondern tief innerlich müſſen wohl beide ſich gegeneinander in einem kaum verſöhnlichen Gegenſatz der Grundſtellung zur Welt und Menſchheit fühlen. Den Grund aber wird jedes im anderen ſuchen. Die beruhigten Völker halten durchaus ſich für die Friedenshüter, die anderen für die ſtets Kampfbereiten und Kampfgerüſteten. Dieſe wiederum ſind gerade der tieferen Friedensgeſinnung ſich mit allem Grund bewußt. Sie wollen auf keiner erſtarrten Sonderart beharren, geſchweige ſie den anderen aufdrängen, ſie ſind bereit, jeden ihnen verſtändlichen Vorzug der anderen willig anzuerkennen und ſich ſelber anzueignen, an jedem eigenen auch ſie teilnehmen zu laſſen; während jene, aus der ehrlichen Überzeugung der eigenen Unübertrefflichkeit, nicht nur nichts, was ſie in dieſer Überzeugung irremachen könnte, aufzunehmen gewillt ſind, ſondern das Ihre auch den anderen gebieteriſch aufzwingen zu ſollen glauben. Daher werden gerade ſie, die die Träger des Friedens ſein wollen, erobernd, womöglich zwar friedlich erobernd, auftreten. Pazifizieren heißt ihnen erobern; denn ſie glauben in vollkommener Ehrlichkeit, daß ihre Vorherrſchaft den Frieden bedeuten werde. Die anderen dagegen, die Völker der Jugend und der Freiheit, werden um dieſe zwar jederzeit zu kämpfen bereit ſein, aber eben damit überzeugt ſein, den echten Frieden nicht bloß für ſich, ſondern gemeinſam für alle zu erkämpfen. Sie wiſſen wohl oder fühlen inſtinktiv, daß auf ihren Schultern das Weltheil ruht. Aber ſelbſt zum Heil werden ſie die anderen nicht zwingen wollen, denn ſie lieben

die Freiheit, die des anderen ſo gut wie die eigene. Aber die anderen werden ſie nicht in Frieden laſſen, nicht gleiches Recht ihnen zugeſtehen wollen. Der Fortſchreitende erkennt an, der Stehenbleibende niemals.

Darum iſt Krieg und wird Krieg bleiben, ſolange die Menſchheit fortſchreitet und nicht, raſcher oder langſamer, dem Tode verfällt. Frieden wollen wohl alle, aber der Friede der Einen verträgt ſich nicht mit dem der Anderen. Die Einen ſuchen ihn in einem vollendeten Gleichgewicht, in dem ſich ſicher ruhen laſſe. Dieſe Ruhe aber empfinden die Anderen als die Ruhe des Todes. Sie können in dieſen Frieden nicht willigen, weil ſie leben. Leben will leben, und leben heißt kämpfen. Doch wollen ſie gerade damit den tieferen, den wahrhaft „ewigen" Frieden. Dieſer aber bedeutet ihnen nichts weniger als eine öde Immergleichheit, er bedeutet vielmehr den nur idealen, in Erfahrung niemals dargeſtellten, aber ewig anzuſtrebenden inneren Einklang des Rhythmus jener unendlichen Symphonie der Menſchheitsentwicklung; das iſt der „Friede Gottes, der höher iſt als alle Vernunft", d. h. alle ausrechenbare und auf Grund ſolcher Rechnung erzwingbare bloß äußere „Verſtändigung". Gerade aus dieſem tiefſten Friedensverlangen werden ſie ſtets zu kämpfen haben. Aber ſie werden gern um ſolchen Frieden kämpfen, denn ſie wiſſen, daß gerade aus dem tiefſten Gegenſatz die tiefſte Harmonie entquellen muß. Die tiefſte Harmonie iſt eben die, welche die tiefſten Gegenſätze bewältigt, ewig allein die, welche die unendliche Differenzierung zur Vorausſetzung hat. Ihr Sieg allein iſt nicht Beugung, nicht Unterjochung, ſondern Befreiung, und zwar für alle, die darum kämpfen. Darum will echte Jugend gewiß den Kampf, gewiß auch die Krone des Sieges, aber nicht Herrſchaft, nicht Unterwerfung, fremde ſo wenig wie eigene. „Der Gott, der Eiſen wachſen ließ, der wollte keine Knechte."

Und das Ende? Es darf kein Ende geben. Zwar des äußeren Gewaltkriegs wird einmal ein Ende ſein, er arbeitet mit der Sicherheit des Naturgeſetzes an ſeiner eigenen Zerſtörung. Aber nicht ſchon damit wird der Geiſt der Freiheit, der allein echte Friedensgeiſt, zum ſicheren Siege gelangt ſein. Der Gegenſatz der Strebungen, alſo auch der Kampf, wird damit nicht aufhören, nicht auch nur milder werden, eher härter, weil er tiefer in die Seele, in aller Seele greifen wird. Aber denken wenigſtens läßt es ſich, daß doch endlich, endlich einmal der erhabene Sinn des Aufſtiegs zu den ewig fernen Höhen allen aufgehen wird. Dann wird der Kampf ſelbſt ihnen allen zum Siege werden, wird mitten im Streit

die ewig sich erneuende Harmonie allen bewußt werden und die Seelen der Streitenden im tiefsten vereinen. So ist es nicht mehr ein öder Kreislauf, in dem das Eine, nach Heraklit, in sich selbst entzweit, stets in sich selbst wieder zurückgeht. Der Kreis wird zur Spirale: nicht gleiche, nur sich entsprechende Phasen sind es, die, und zwar auch in entsprechender Folge, wiederkehren, während der ganze Gang immer aufsteigend bleibt. Nichts geht unter, aber auch nichts bleibt auf demselben Fleck oder kehrt in völliger Gleichheit wieder. Das Gesetz der Geschichte ist ein Individualgesetz, denn die Menschheit ist ein Unteilbares. So wächst die Seele, sie wächst unendlich, denn sie ist unendlich; ewig, denn sie stammt aus dem Ewigen und strebt zu ihrem Urquell zurück.

Das also ist mein — es sei nochmals gesagt: ganz „unwissenschaftlicher" — Glaube vom „Sinn der Geschichte". Ob er an den Tatsachen der Geschichte sich bewahrheitet, bleibt zu prüfen.

2. Geiſt des Morgenlands

Von der jenſeitigen, welterhabenen Gottheit — durch die gottfremde, gottfeindliche und -befeindete Welt — zur auf ſich zurückgeworfenen Seele; von der ſo erſt ganz zu ſich gekommenen Seele — durch die neu durchſeelte Welt — zur nun erſt innerlichſt erfaßten, nicht mehr jenſeitigen, ſeelenfremden, ſeelenbedrohenden Gottheit — ſo iſt der große Gang der Entwicklung der „Weltanſchauung" durch die Reihe der Erdvölker bis heute und über das Heute hinaus. Nur ſcheinbar ein Kreisgang, denn nicht iſt es wirklich der Punkt des Ausgangs, zu dem er zurückführt; eher möchte das Bild der Spirale zutreffen. Faſt aber ſcheint dieſe weite Wanderung des ſuchenden Menſchengeiſtes zugleich ein Marſch von Volk zu Volk, deren jedes, nach altem Gleichnis, dem andern die Fackel darreicht: vom Morgen zum Mittag zum Abend, und durch eine über alles ſich breitende bange Nacht des Gottſchweigens und der Seelenumdüſterung wieder dorthin zurück, wo zuerſt das Licht ſich ergoß; von wo, wer weiß, ein neuer, ſchönerer Tag der Menſchheit erſtehen ſoll. Des mildleuchtenden Morgens hatte man ſchier vergeſſen unter den ſengenden Gluten des Mittags, unter den Vorboten des hereinbrechenden Dunkels. Doch weckt ſchon wieder der verſöhnende Dämmer leiſe Erinnerungen des ahnungsreichen Harrens, das dem Hervorgang der Sonne voraufging. Vielleicht verſchwimmt dem in dem Arm der Mutter Nacht ſich bergenden Müdling das freundliche Winken des Abendſterns mit dem Künder des Morgens. So wendet heute der ſterbende Menſch des Abendlands ſeinen Blick zurück auf den Punkt des Aufgangs der geiſtigen Sonne, die wahre Geburtsſtätte der Menſchheit und all ihrer tiefen Träume von Gott und Seele: das Morgenland.

Doch iſt es nicht *ein* ungeteiltes Licht, das von dorther dem Menſchengeſchlecht erſtand, ſondern in tauſend Strahlen ergoß es ſich auf weite Lande und durch gewaltige Zeiträume. Den ganzen Reichtum des morgenländiſchen Geiſtes in einem kurzen Kapitel auszubreiten, würde auch für den unmöglich ſein, der ſich rühmen dürfte, ihn ganz zu umſpannen. Wir kommen darum nicht zurück auf China, gehen nicht ein auf Japan, nicht auf die iraniſche Zarathuſtrareligion, nicht auf die eigenartigen Kulturwelten Ninives und Babylons, nicht nochmals auf Ägypten, ſondern halten unſere Aufmerkſamkeit geſammelt auf ein einziges, doch

großes, langlebiges Volk, das geistigste des eigentlichen Morgenlandes: das indische. Es ist uns, vielleicht weil ursprünglich stammverwandt, von den Völkern des Ostens immer noch das verständlichste, und es faßt in dem ungeheuren Schatze seines Schrifttums das zusammen, was von den geistigen Schöpfungen des Orients für uns und auf immer das Bedeutsamste bleibt. Doch ist wiederum die indische Geisteswelt eben in diesem ihrem Reichtum nicht einheitlich. Es unterscheiden sich, auch wenn man von allen schwebenden Übergängen und irgendwie einseitigen Fortbildungen und Ableitungen absieht, noch immer wenigstens drei Hauptphasen, die untereinander die stärksten, kaum ausgleichbaren Gegensätze aufweisen und doch fast stetig ineinander übergehen: die ursprüngliche, noch vorwiegend dem Diesseits befreundete Götterlehre der Veden, die durchaus jenseitig gerichtete, immerhin der Erdenwelt noch nicht gänzlich entfremdete Einheitslehre des Brahmanismus, und der ohne Rückhalt weltabgekehrte, fast weltfeindliche Buddhismus.

Die Urform der Weltanschauung und ihr bleibender Hintergrund ist der Mythus. Darum muß, jedenfalls in diesem ersten Fall, von diesem ausgegangen werden. Die ursprünglichste indische Götter- und Heldensage, von der die Kunde sich erhalten hat, ist, wie nur irgend die urgriechische und urgermanische, eingegeben und ganz durchtränkt von starkem, innigem Naturgefühl; hervorgewachsen aus einem Leben im Arme der Natur, wie es den europäischen Ariervölkern durchaus verständlich ist. Sie teilt mit diesen ebenfalls schon von früh an den ethischen Geist. Die welt- und überweltgewaltigen Götter sind zugleich Schirmer der sittlichen Ordnungen der Menschenvölker, der Familien- und Stammestreue, der gleichmäßigen Liebe zum Sinnen und Schaffen, Reden und Dichten, wie zum notwendigen todverachtenden, ritterlichen Kämpfen für die noch stark empfundene Volksgemeinschaft. Wie sehr aber in dem allen der Götterglaube noch diesseitig, weltfroh geartet ist, waltet doch vom Anfang an ein starker Trieb, das Diesseitige, erst ganz menschlich Gedachte hinaufzusteigern in schwindelnde Höhen. Nicht nur die Götter — jeder, der gerade angerufen wird — erheben sich von anfangs begrenzterem Herrschaftsbereich zu den höchsten unter ihresgleichen, zu Übergöttern, sondern auch führende Menschen, gewaltige Kriegshelden, die fast immer zugleich Lehrer tieferer religiöser Erkenntnis sind — denn noch bleibt im Schoße der Religion fast alles beschlossen — erheben sich unmittelbar, nicht erst mit dem Tode, sondern noch auf Erden wandelnd, sozusagen wie sie da

gehen und ſtehen, zu Göttern und Übergöttern. Da gilt nicht etwa nur das Schillerſche: „Da die Götter menſchlicher noch waren, waren Menſchen göttlicher“, ſondern Götter wandeln, ihre Göttlichkeit verhüllend, in Menſchengeſtalt unter Menſchen; Menſchen, unter Menſchen wandelnd, enthüllen auf einmal den Erſchreckten ihre Gottnatur. So wirkt es in der Bhagavad-Gītā noch jetzt nach Jahrtauſenden auf den Leſer mit erſchütternder Gewalt, wenn Kriſchna, „der Erhabene“, dem Helden Arjuna, mit dem er bis dahin, als ſein Wagenlenker, ganz menſchlich ſich gleichſtellend geredet hat, auf deſſen Verlangen in ſeiner furchtbaren Göttergröße, die durch ſeine Reden ſchon deutlich und deutlicher durchſchimmerte, ſich plötzlich unverhüllt offenbart:

Es bebt die Welt, ihn ſchauend — ich auch bebe.
Schau ich dich an, dann zittert meine Seele,
Dann weiß ich nichts und finde nirgends Zuflucht.
Sei gnädig, Götterherr, du Weltenwohnſtadt!
Sag mir, wer biſt du, Fürchterlichgeſtalt'ger?
Verehrung dir, du höchſter Gott, ſei gnädig!
Verehrung dir, Verehrung tauſend Male,
Und mehr noch, mehr! Verehrung dir, Verehrung!
Verehrung dir, im Angeſicht, im Rücken,
Von allen Seiten Ehre dir, du Alles! —

Nur kurz dürfen wir bei einzelnen Göttergeſtalten verweilen. So erhebt ſich als einer der erſten der ariſche Stammesgott Indra, der furchtbare, ſieghafte, der die Erde den Ariern gab, die Barbarenſtämme ihnen unterwarf, nicht als einziger, doch in rückſichtsloſer Gewaltübung über alle anderen Götter. Er wächſt buchſtäblich räumlich über alles hinaus, die Erde dient ihm zum Gürtel, der Himmel zur Kopfhülle; nicht nach Menſchenart vergehen ihm die Tage, ſie machen ihn nicht alt. Mit dem goldigen Keil, den goldblonden Roſſen, goldblondem Bart und Haupthaar, vom Sang und gebrauten Somatrank begeiſtert, erlegt er den Urdrachen Vitra, der auf dem Berge lagert, worauf die Götter alle ihm willig die Oberherrſchaft zugeſtehen. In manchem mag er uns an unſeren Siegfried, den Drachentöter, erinnern, doch empfinden wir die Geſtalt als eigentlich orientaliſch, uns weſensfremd in der Maßloſigkeit der Phantaſie, wie ſie im indiſchen Mythus, unmittelbar neben der nüchternſten Beſinnlichkeit, ſelbſt pedantiſchen Wortklauberei immer wieder alle Ufer durchbricht. Zwar neben dem übergewaltigen Sieggott, dem die Marut, die Sturm- und Gewittergeiſter, zur Seite ſtehen, kennen die Veden auch milde Gottheiten, wie Uṣhas, die Morgenröte, die in ewig ſich verjüngender Schön-

heit neidlos auch Sterblichen ſich enthüllt, die glückbringende, in deren ſtets erneutem Aufgang aller Geſchöpfe Odem und Leben iſt. So ſind die beiden As'vin, auf dreirädrigem, von Flügelroſſen gezogenem Wagen — ebenfalls Morgengötter — zugleich Heilgötter; Sūrya der Sonnengott, Hüter alles deſſen, was geht und ſteht, Beobachter des Rechts und Unrechts, durchſchauend der Menſchen Herzen; Puṣan, der Gott der Wege, Geleiter der Reiſenden. Die Künſte unterſtehen eigenen Göttern, ſie beſonders ſind menſchlicher Herkunft, ihrer Wunderwerke halber zu Göttern erhoben. Vorzugsweiſe aber dem allmählich deutlicher ſich heraushebenden engeren Kreiſe der höchſten Götter, den Adityas, kommt durchweg zugleich ſittliche Bedeutung zu. So ſind Varuṇa und Mitra, Gottheiten der Nacht und des Tages, die allwiſſenden „Feßler des Ungeſetzlichen", unentrinnbar dem ſterblichen Böſewicht, durch Geſetzes Kraft die Welt regierend. Sie beſchützen des Menſchen Wollen und Vollbringen. Mit Indra fließt Varuṇa mitunter faſt zuſammen, nur, während Indra der Beſieger des Feindes iſt, waltet Varuṇa über das Geſetz; doch auch am Kriege nimmt er teil als weiſer Ratgeber. Und Varuṇa bleibt der höhere, der Geſetzeswille erhebt ſich über die Siegesgewalt.

Hoch wird vor allem die Kraft des Denkens gewürdigt, die Rede, die unvergängliche, die Erſtgeburt des Geſetzes, die Mutter der Veden. Vier Pflichten liegen dem Menſchen ob: Den Göttern ſchuldet er Opfer, den Ṛſhi, den Dichtern der Veden, das überaus hoch geprieſene Studium, den Manen das Erſtreben von Nachkommenſchaft, dem Gaſt Herberge und Speiſung. Die dritte dieſer Pflichten iſt hochwichtig als Keim der Lehre von der Unſterblichkeit und Wiedergeburt, die von da aus ſich entwickelt hat, um dann mehr und mehr beherrſchend zu werden. Im Sohn zahlt der Mann ſeine Schuld, er gewinnt die eigene Unſterblichkeit, indem er des neugeborenen Sohnes Antlitz erblickt. Ein Wiedergeborenwerden iſt die Erzeugung, das Saatkorn wird damit eingepflanzt. Für den Sohnloſen iſt die Welt nicht da. Die Pflicht gegen die Manen, die Erhaltung des Stammes, wird überaus ernſt genommen; davon zeugen auch die merkwürdig eindrucksvollen Hochzeitsbräuche. Beſonders ergreifend aber iſt der Sinn, in dem der Sterbende vom Leben Abſchied nimmt. Er ſoll gedenken: der für uns unhörbare, unerreichbare, unausdenkbare, unwandelbare, unſichtbare, unerkennbare, unbenennbare Hörer, Denker, Seher, Benenner, Rufer, Erkenner, Verſteher, der Geiſt im Innern aller Weſen, der iſt meine Seele! In ſolchem Gedenken legt der ſterbende Vater alles:

Rede, Odem, Geſicht, Gehör, Werke, Freud und Leid, Geſchlechtskraft, Gang, Gedanken, Erkenntniſſe, Wünſche in den Sohn, der ſie als ſein Vermächtnis übernimmt, und ſo ſcheidet er von ihm, befriedigt in der Gewißheit, in ihm fortzuleben. „In den Kindern pflanzeſt du dich fort, das, Sterblicher, iſt deine Unſterblichkeit!“ Aber dieſe nimmt dann mehr und mehr eine durchaus unperſönliche Wendung; unſterblich iſt nur der reine Geiſt, der aber iſt erhaben über allem Sonderleben des Einzelnen. Von da aus begreift ſich nun ſchon der Übergang in eine Weltanſchauung, für die das Bewußtſein, das Selbſtbewußtſein des Geiſtes, die reine Ichheit, ſich hoch über alles hinaushebt; ein Schritt, den zum Beiſpiel die griechiſche Spekulation nur in ihrem letzten bedeutenden Stadium, im Neuplatonismus, und ſelbſt da nicht in gleicher, unerſchrocken durchgreifender Kühnheit, getan hat. Manas, das Denken, das im Wachen in alle Fernen ſchweift, im Schlaf ins Innere zurückkehrt, das Licht der Lichter, das einzige Rätſel in der Geſchöpfwelt, das unſterbliche Licht, ohne das kein Werk getan wird, das, unſterblich, alles, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft umſpannt — das tritt in den Mittelpunkt einer aus dem alten Götterglauben nur allmählich ſich herausarbeitenden philoſophiſchen Religion oder religiöſen Philoſophie. In einem der großen Weltſchöpfungslieder des Rigveda heißt es etwa: Damals (im Uranfang) war das All weder nichtſeiend noch ſeiend; nämlich es war erſt in einem unſagbaren Keim, ſonſt wohl zerlegt in eine aktive und paſſive Potenz. Noch nicht war Tod noch Unſterblichkeit, ſondern nur das unnennbare Eine, das Urding, das dann, als erſte Regung des Denkens, die Liebe überkam. Das wird ſpäterhin ausgelegt: Es war gewiſſermaßen und war auch nicht, das heißt, es war nur das Denken, denn dies iſt weder ſeiend noch nichtſeiend; offenbar weil es beides, das Sein wie das Nichtſein, denkt, ja erdenkt. Darum ſchuf es ſich ſelbſt zum Ichbewußtſein, Ātman. Die Upaniſhāds grübeln ſich in echt altindiſcher Selbſtüberſteigerung nur immer tiefer da hinein: Wie könnte aus dem Nichtſeienden das Seiende entſtehen? Alſo war das Eine notwendig ſeiend, nichtſeiend dagegen dieſe Welt. Es war noch das Eine ohne Zweites, es war alſo noch gar nichts, nämlich unterſchiedlich Beſtimmtes: weder Himmel noch Erde noch Luftraum. Und da es (in dieſem Sinne) nichtſeiend (nicht etwas Beſtimmtes ſeiend) war, richtete es ſein Denken darauf: ich *will* ſein. Das Denken alſo war das Erſte; es iſt *das* Brahman, das da heißt Morgenbeſſer, das heißt, im Unterſchied vom abſoluten, ewig ſich gleichen, das

fortſchreitende, in Schöpfung übergehende Urdenken. In dies Eine aber löſt jetzt die Vielheit der Götter ſich auf; man nennt es Indra, Mitra, Varuṇa und ſo fort; was nur Eines iſt, belegen die Sänger mit vielen Namen. Es wird Prajāpati, der Schöpfer, der mit ſeiner Schöpfung eins iſt. Er drückt ſich auch aus als Prāna, der Lebensgeiſt, der nie ſchlafende; beſonders aber als Ātman, das Selbſt. Er iſt dieſe Welt. Er war urſprünglich ganz allein, kein anderes außer ihm. Er ſprach zuerſt das Wort: Ich bin es. Daher entſtand das Wort Ich. Darum ſpricht auch heutigestags einer, der angeſprochen wird, zuerſt: Ich bin es, und nennt dann erſt den anderen Namen, der ihm eigen iſt. Und wie kam er zur Schöpfung? Das wird ſehr naiv erklärt: Er fürchtete ſich, darum fürchtet ſich, wer ganz allein iſt. Er ſann nach: Wenn außer mir nichts anderes iſt, vor wem fürchte ich mich eigentlich? Da ſchwand ſeine Furcht. Vor wem hätte er ſich denn fürchten ſollen? Vor einem Zweiten allein hat man Furcht. Aber er freute ſich nicht; darum freut ſich der Einſame nicht. So wünſchte er ſich einen Gefährten. Er war ſo groß wie Mann und Weib, die ſich umſchlungen halten. Er zerfällte ſich ſelbſt in zwei Hälften, daraus ward Mann und Weib. Darum iſt jedes von beiden nur eine Hälfte, die nach der anderen verlangt. — Wir erkennen hier ein Urmotiv, das zum Beiſpiel, in komiſcher Wendung, Ariſtophanes in Platons Gaſtmahl ausführt. Auf den Schöpfer Eros fällt von hier aus Licht. Auch an Goethes „Wiederfinden" werden wir uns erinnern, es ſteht im „Weſtöſtlichen Divan". Faſt identiſch mit dem Ātman aber wird nun das Brahman, die Rede, bald in der ganzen Weite des griechiſchen, mit Einſchluß des Philoniſchen, des Johanneiſchen, weltſchöpferiſchen Logos. Erſt eine Schöpfung der Götter, erhebt es ſich dann über ſie. Prajāpati, der Schöpfer ſelbſt, wird das Brahman, es iſt das Höchſte, das weder etwas vor noch nach ſich hat; es erzeugte die Götter, die ganze Welt, es trägt in ſich alles, was lebt, das älteſte der Weſen. Zu einem gewiſſen Abſchluß gelangt dieſe Lehre in den Upaniſhads des Āruṇi und ſeines Schülers Yājñavalkya, wie es ſcheint, im ſechſten vorchriſtlichen Jahrhundert, nicht allzu lange vor dem Auftreten des Buddha. Da wird nun in ganz lehrhafter Form das Ātman in die Mitte geſtellt: Um ſeinetwillen iſt alles, es wird durch nichts anderes erkannt, denn durch das alles erkannt wird, womit ſollte man das erkennen? Es iſt folglich nicht ſo und auch nicht-ſo, unfaßbar, unberührbar, unverſehrt, ohne Schaden, das wahrhaft Unſterbliche. Aufs beſtimmteſte wird dies als neue Lehre betont, welche die der Veden nicht umſtößt,

aber zum zweiten Rang herabſetzt. Alles, was die Veden vortragen, ſind nur ſo viele Namen, bildliche Einkleidungen des einen, mit dem Ātman identiſchen Brahman. Es ſprach zu ſich: Ich bin das Brahman; es wußte nur ſich ſelbſt, dadurch wurde es die Welt. Wer immer unter den Göttern dies erkannte, der ward zu ihm, und ſo unter der Ṛſhis und den Menſchen. So wird auch heutigestags, wer dies weiß: Ich bin das Brahman, damit ſelbſt zum All. Auch die Götter haben nicht Macht über ihn, daß er es nicht wird, denn er wird ja damit zum eigenen Selbſt auch der Götter. Er, der hier im Menſchen und dort in der Sonne iſt, iſt Einer. Er, Ātman, iſt das, wodurch man ſieht, hört, redet, denkt und ſo fort; iſt Brahman, iſt Indra, Prajāpati, alle Götter, alle Elemente, alles Lebendige; alles wird vom Geiſt gelenkt, er iſt die Wurzel von allem, Wahrheit, Wiſſen ohne Ende, das Ur-Eine ohne Zweites. Wem das Sinnloſigkeit iſt, iſt ſelbſt Sinnloſigkeit; wer weiß, daß er es iſt, von dem weiß man dann, daß er iſt. Es iſt freilich über allem Begriff, über allem Begreifen, zu verſtehen nur, ſofern nicht mißzuverſtehen, aber man verſteht nur, daß man es nie erſchöpfend verſteht. Wem es, in dieſem Sinne, unverſtanden bleibt, der gerade verſteht es; wer es verſtanden hat, der kennt es nicht. Unerkannt bleibt es dem Erkennenden, erkannt iſt es von dem Nichterkennenden. Unbeweglich iſt es ſchneller als der Gedanke, ſtillſtehend überholt es den Läufer; es bewegt ſich und bewegt ſich doch nicht, es iſt ſo fern wie nah, in allem doch außer allem, nicht bewußt noch unbewußt, ganz aufgehend im reinen Selbſtbewußtſein, vor allem Sonderbewußtſein, die Erſcheinungswelt austilgend, ſtillzufrieden, ſelig, zweitlos. Nicht kannſt du den Seher des Sehers ſehen, nicht den Hörer des Hörers hören, nicht den Denker des Denkers denken, nicht den Erkenner des Erkenners erkennen. Er iſt in das All eingegangen bis in die Nagelſpitzen, alles iſt in ihm eins. Und er iſt dir im Herzen, Tag für Tag geht, wer ſolches weiß, in die Himmelswelt ein, nämlich im Unbewußtſein des Tiefſchlafs, der alle Zweiheit auslöſcht. Da iſt kein Wahn, kein Schmerz mehr — er iſt Gott, und es iſt kein anderer Gott. Wer den erkannt hat, ſtreift alle Feſſeln ab, auch Wiedergeburt und Wiedertod. Ihm wird die Welt zur Zauberei des großen Zauberers Gott; alle Vielheit der Dinge iſt nur Blendwerk. Die Seelenwanderung wird nicht preisgegeben, aber ſie muß enden mit der Erkenntnis des Brahman; in ihr kommt man auch zurück von dem Verlangen nach Söhnen, nach Beſitz, nach der Welt, und iſt es zufrieden, als Bettler zu leben. Auch die letzte

Feſſel, das Sittengeſetz, wirft er von ſich. Den, der das Brahman erkannt hat, quält nicht mehr der Gedanke: Was hab ich Gutes nicht getan, was hab ich Böſes getan? Von beidem, Gut und Böſe, befreit ihn die Erkenntnis des Brahman, der Herzensknoten iſt ihm zerhauen, alle Zweifel gelöſt, für ihn gilt nicht mehr Gut und Böſe, nicht Verweſung, nicht Geburt, Leib, Sinne, Vernunft. Nicht Opfer noch gute Werke gehen ihn mehr an. Ihm iſt der Vater nicht Vater, die Mutter nicht Mutter, die Welten nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden, der Dieb nicht Dieb, der Asket nicht Asket, ſehend ſieht er doch nicht, es gibt ja kein Zweites, von ihm Verſchiedenes mehr, das er ſehen könnte — und ſo fort. Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, die alles auflöſende Logik dieſer Lehre iſt ja durchſichtig genug.

Von da iſt nur noch ein Schritt zum Nirwāna des Buddhismus. Doch nicht ſo ganz widerſtandslos wurde dieſer letzte verhängnisvolle Schritt getan. Noch ſträubte ſich wohl der altariſche Tatgeiſt gegen die fürchterliche Folgerung. Ergreifend iſt, wie in der Bhagavad-Gītā der Heldenſinn der wiſſenden Tat noch einmal mächtig durchbricht. Arjuna, im Begriff zum Kampf zu ſchreiten gegen eine gewaltige Kriegerſchar, in der ſeine nächſten Verwandten, Lehrer, Freunde ſtehen, ſchreckt zurück vor ſolchem Kampf, er dünkt ihm grauenhafte Sünde.

Dieſe zu töten, wünſch ich nicht, und ſollten ſie mich töten auch,
Selbſt um der Dreiwelt Herrſchaft nicht, wie denn um Erdenherrſchaft nur?

Lieber Bettlerbrot auf Erden eſſen! Doch Kriſchna, der Erhabene, belehrt ihn. Erſtlich: Du töteſt nicht, es gibt ja keinen Tod! Was man ſo nennt, iſt nur Ablegen des ſchlecht gewordenen Kleides, um ein neues anzulegen. Dem Geborenen iſt Tod, dem Toten die Geburt beſtimmt, um ſolch unabwendliches Geſchick iſt nicht zu trauern. Die Seele iſt unverletzbar, ewig. Aber was Pflicht iſt, das tu, ungefragt, was daraus folgt. Kümmere dich nur um die Tat, nicht um die Wirkung der Tat!

Nie ſei Erfolg dir Grund des Tuns, doch meid auch Tatenloſigkeit!
In Andacht feſt, tu deine Tat, doch häng an nichts, du Siegreicher!

Die Tat ſteht tief unter der Andacht. Beides, Guttat wie Übeltat, gibt der Andächtige völlig auf; das heißt:

Die tatgeborne Frucht gibt auf, wer andächtig und weiſe iſt —

da er auf Begier und Wunſch verzichtet, in Freuden des Verlangens quitt, frei von Leidenſchaft, Furcht und Zorn. Alſo man vollbringe die notwendige Tat:

Nie kann man frei von allem Tun auch einen Augenblick nur ſein.

Ja, Tun iſt beſſer als Nichttun; nur hängt der Weiſe daran nicht, er hat's nicht nötig, daß etwas geſchehen ſei oder nicht geſchehen:

Drum wirf auf mich hin all dein Tun, nur denkend an den höchſten Geiſt!
Nichts hoffend und begehrend nichts, ſo kämpfe, frei von allem Schmerz!...
Wer in der Tat das Nichttun ſieht und in dem Nichttun juſt die Tat...
Wer Gier und Wunſch bei jeglichem Beginnen ganz und gar verbannt,
Wer in des Wiſſens Feu'r die Tat verbrannt hat, heißt ein weiſer Mann...

Auch die Schuld der Tat darf ihn nicht ferner drücken:

Auch wenn ein größrer Sünder du als alle andern Sünder biſt,
Doch wirſt mit der Erkenntnis Schiff du fahren übers Meer der Schuld.

Aus der Erkenntnis aber fließt die Andacht, die Seligkeit, der ungeſtörte Seelenfrieden, Erlöſung von allem Übel, aller Schuld. Indeſſen behauptet ſich doch der Gedanke der Pflicht. Und zwar:

Wie ſie auch ſei, die eigne Pflicht iſt beſſer ſtets als fremde Pflicht.
Bleibt eignem Weſen man nur treu, dann bleibt man frei von aller Schuld...
Tat, die mit dir geboren iſt, ſei ſie auch ſündig, gib nicht auf.
Von Sünde iſt doch alles Tun wie Feuer ſtets vom Rauch umhüllt.

Sei nur innerlich frei von der Tat, ſo wirſt du nicht mehr eigenſinnig denken: Ich will nicht kämpfen. Es wäre auch vergeblich:

Gefeſſelt durch die eigne Pflicht, wie ſie aus deiner Art entſpringt,
Wirſt, was du töricht nicht gewollt, du wider Willen dennoch tun.

Gewiß ſtarkmütig und, trotz allem, aus einem tief ſittlichen Geiſt geſchöpft iſt dieſe Lehre vom Nichttun als Tun, vom Tun als Nichttun. Wie ſie freilich mit ihren eigenen Vorausſetzungen ſich logiſch vereinigen ſoll, iſt nicht leicht zu ſagen. Darum konnte ſie keinen Schutz bieten gegen den Abweg, der dann im Buddhismus ohne Schwanken beſchritten wird: zum Nichttun ſchlechtweg. Der Buddhismus kennt keinen ſolchen Ernſt der Tatpflicht mehr, am wenigſten einer ſolchen, die aus eigener Art entſpränge. Das darf es gar nicht geben. Der Buddhismus iſt ganz ausſchließlich ſubjektiv gerichtet. Übermächtig geworden iſt die Empfindung des Leidens. Von ihm wird Befreiung geſucht, dieſe aber ſoll nur zu erreichen ſein in der Befreiung vom Daſein überhaupt, jedenfalls vom Selbſtſein. Zwar nicht Selbſtquälerei wird gefordert, aber gänzliches Abſterben der Welt, völlige Unberührtheit von ihr.

Der Grundcharakter dieſer Lehre iſt bekannt genug; es brauchen daher nur die wenigen Hauptſätze, in denen er im Grunde ſich erſchöpft, in Erinnerung gebracht zu werden. In vier Grundwahrheiten faßt Gautama-Buddhas Lehre ſich zuſammen. Die erſte iſt die Wahrheit vom

Leiden. Geburt, Alter, Krankheit, Tod, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden. Die zweite Wahrheit ist die vom Ursprung des Leidens. Es ist die Gier, die zu den immer erneuten Geburten treibt, die Gier nach Dasein und Wohlsein. Daraus folgt drittens die Forderung der Unterdrückung der Begier. Völlige Leidenschaftslosigkeit allein kann uns retten, das Aufgeben, Zurückweisen, Fahrenlassen, Nichtbeherbergen der Gier. Dahin aber führt — dies ist die vierte Wahrheit — der achtteilige Pfad: rechtes Glauben, Wollen, Reden, Tun, Leben, Streben, Gedenken, Sichversenken. Wer diese vier Wahrheiten nicht erkennt, der ist verurteilt zur ebenso end- wie anfangslosen Wanderung von Dasein zu Dasein. Daraus entspringen Tränenströme mehr als alle Wasser der vier Meere. Aus allen Freuden fließt nur Leid, also bleibt nur übrig, beiden zugleich zu entsagen. Wie der Hund, der, an einen Pfahl gebunden, sich fort und fort um ihn herumdreht, so sieht der Unwissende sein Ich in seiner Gestalt, seiner Empfindung, Vorstellung, Betätigung, seinem Bewußtsein, und dreht sich ewig da herum. So aber wird er nicht frei von Geburt, Alter, Tod und Schmerz, mit einem Wort vom Leid des Daseins. Er muß also erkennen, daß das alles, als dem Entstehen und Vergehen unterworfen, nicht sein Ich, das Wissen darum in Wahrheit Nichtwissen ist.

Die genannten Elemente des erfahrungsmäßigen Sonderdaseins: körperliche Gestalt, Empfindung, Vorstellung, Betätigung, Bewußtsein heißen die „Last"; ihr Träger ist das Einzelwesen; das Aufheben der Last die Gier nach Lust, nach Dasein und Wohlsein, die zu den immer neuen Geburten führt; das Niederlegen der Last die Leidenschaftslosigkeit. Das heißt: die Verkettung der Ursachen. Genauer: Alter und Tod folgt aus der Geburt, diese aus der Empfindung, diese aus der Berührung (der Objekte durch Sinne und Denkorgane), diese aus Namen und Außenform der Dinge, diese aus dem Sonderbewußtsein. Das ist der Docht und das Öl, das die Flamme nährt, bis man beides ihr entzieht und sie endlich erlöschen muß. Damit geht das Ich völlig unter und ist nicht mehr. Vielleicht darf man deuten: das Schein-Ich der Sinne, der Erfahrung, des zeitbestimmten Bewußtseins überhaupt. Denn wie soll ich erkennen, daß ich das alles nicht bin, ohne zugleich zu wissen, daß ich, mein wahres Selbst, etwas anderes als dies alles bin? Das Sakkāya — die Individualität, hat man übersetzt, die Sonderheit des Einzelbewußtseins — wird allerdings ausgelöscht, die Erlösung davon ist das wahre Wissen. Das ist das Nirwāna. Darüber hinaus darf man gar nicht fragen, es ist nur der negativen Erkenntnis fähig, daß es jenes alles nicht ist.

Daraus fließen denn auch nur negative Vorschriften: Meiden aller bösen Tat; zwar auch: Ausüben des Guten. Aber was ist dieses „Gute", wenn doch durchaus nichts Positives? Reinigung des eigenen Herzens, Geduld, Nachsicht, Entsagung ... alle die langen Tugendregister enthalten nichts als lauter Verneinungen. Was ist Tugend? Wahrheit, Milde, Güte ... vor allem Sichversenken, Einsicht. Dann: das Gute ist Enthaltung vom Bösen: Nichttöten, Nichtlügen und so fort, die gemeinsame Wurzel: Nichtbegehren. Aller sinnliche Reiz ist vom Übel: Tanz, Gesang, Musik, Schauspiel, alles Schmücken und Verzieren, Lagern auf Betten und so fort. Mönchische Askese wird empfohlen. Zwar auch Liebe, unbegrenztes Wohlwollen für alle Wesen. Nur, worin kann es bestehen, da ich doch dem Andern weder Leben, Dasein noch Wohlsein wünschen kann, denn das alles sind ja nicht Güter, sondern Übel und aller Übel Quell? Und so wundern wir uns auch nicht, wenn wir anderwärts hören: Wer nicht für andre sorgt, für den es keine Verwandten gibt, wer aller Banden ledig ist ... den nenne ich einen Brahmanen. Zwar nicht die Nacktheit, der Kahlkopf des Mönchs, nicht der Schmutz, nicht Fasten, Betteln, Liegen auf bloßer Erde reinigt den Menschen, der nicht das Begehren überwunden hat. Auch wird unterschieden zwischen der „schwarzen" Tat, die unheilvolle, und der „weißen", die heilvolle Früchte bringt; die meisten sind aus beiden gemischt. Aber die höchste Tat ist, die weder schwarze noch weiße Früchte trägt: die Tat, die zur Vernichtung aller Tat führt. Ewige Ruhe, kein Verlangen mehr, kein Kommen und Gehen, kein Sterben und Wiedergeborenwerden, weder Diesseits noch Jenseits noch ein Zwischenreich zwischen beiden — vollkommen vom Dasein erlöst sein, das erst ist das Ende des Leidens, das Nirwāna. Unnütz auch alles weitere Spekulieren. Einer anderen Einsicht als der, die zum Nirwāna hilft, bedarf es nicht, eine andere zu lehren, lehnt Buddha bestimmt ab und begehrt der rechte Buddhist nicht zu lernen. Er überwindet alle Formvorstellung und findet sich im Reiche der Raumunendlichkeit; er überwindet die Raumunendlichkeit und findet sich im Reiche der Bewußtseinsunendlichkeit, er überwindet wiederum diese und findet sich im Reiche des Nichts; er überwindet auch das und gelangt so dahin, wo es weder Vorstellen noch Nichtvorstellen gibt. Er muß auch das noch überwinden — hier wird es schon schwer mit dem Verständnis weiter zu folgen; vielleicht soll man verstehen: weil dann immer noch er selbst, der weder Vorstellende noch Nichtvorstellende, bliebe — so erreicht er erst das Letzte, das Aufhören

alles Vorſtellens — ich ſuche zu deuten: auch aller Möglichkeit des Vorſtellens, nicht bloß der wirklichen Vorſtellung. Dann erſt ſind die Grundübel in ihm erloſchen; ſo iſt er der Heilige, der Sieger, in der Götter- und Menſchenwelt gibt es keinen, der ihm gleich wäre.

Es hält ſchwer, hier etwas anderes zu erkennen als den entſchloſſenſten, unerbittlichſten, uneingeſchränkteſten Nihilismus. Doch iſt es kaum menſchenmöglich, dabei mit wirklicher innerer Überzeugung ſtehenzubleiben. Daher wird man ſehr geneigt ſein, zumal einem Kenner wie Oldenberg recht zu geben, wenn er annimmt, daß hinter dem allen noch der Gedanke eines „der Vergänglichkeit und ihrem Flammenmeer ſeinem Weſen nach fremden, ewigen Subjekts" ſich berge, das doch nicht ganz ins Nichts untertauche. Indeſſen muß er ſelbſt zugeben, daß die Idee eines ewigen Selbſt höchſtens unausgeſprochen, doch unvertreibbar (wie er ſich ausdrückt) aus den Ritzen der Argumentation hervorblickt. Am nächſten wird dieſe poſitivere Wendung vielleicht berührt in einer Erörterung der Frage: Iſt der Vollendete, der Tathāgata, jenſeits des Todes, oder iſt er nicht? Die Antwort lautet: Das läßt ſich darum gar nicht ſagen, weil ſolche Ausſagen wie Sein, Nichtſein oder irgendwelche andere auf ihn überhaupt unanwendbar ſind. So ſingt ein buddhiſtiſcher Dichter:

Den, der zur Ruhe ging, kein Maß ermißt ihn,
Von ihm zu ſprechen, gibt es keine Worte.
Verweht iſt, was das Denken könnt erfaſſen,
So iſt der Rede jeder Pfad verſchloſſen.

Es kann darüber gar nichts ausgeſagt, es kann nur erlebt werden. Gedacht iſt, meint Oldenberg, zwar ein Abſolutes, aber nicht als Weltgrund; nach dem zu fragen fühlt der Buddhiſt gar keinen Antrieb; aber als letztes, höchſtes, freilich nur durch Verneinungen zu bezeichnendes Ziel. Aber auch das dürfte der echte Buddhiſt am Ende nicht gelten laſſen. Ziel weſſen? Des unendlichen Werdegangs der Scheinwelt — die er gar nicht anerkennt? Oder eines Strebens — das es gar nicht gibt oder doch nicht geben dürfte? Wir ſind hier eben an dem Punkte angelangt, wo es nichts zu fragen, nichts zu antworten mehr gibt, wo alles Begriffsbedürfnis ganz zum Schweigen zu kommen hätte — beim Nichts.

In einer, wie Oldenberg annimmt, älteren Geſtalt der ſpäter zu einer ganz diesſeitigen, weltlichen Philoſophie entwickelten Sāmkhya-Lehre wurde, ſo ſcheint es, ein abſolutes, ſchlechthin immaterielles Selbſt dualiſtiſch der Stoffwelt entgegengeſtellt. Dieſer Dualismus, vermutet er,

ſei auf den Buddhismus nicht ohne Einfluß geblieben. Aber er ſelbſt will jedenfalls keine ſolche philoſophiſche Spekulation ſein, ſondern eine reine Heilslehre. Am nächſten ſteht er doch wohl dem älteren Yoga, der myſtiſchen Verſenkung, aus welchem manche Begriffe geradezu übernommen ſcheinen. Das mag die indologiſche Forſchung, wenn ſie kann, entſcheiden.

Faſt durchgehends aber iſt, vom Brahmanismus abwärts, die Myſtik des völligen Unterſinkens der Perſönlichkeit in den Abgrund eines ewig Unnennbaren, unnennbar Ewigen der hervorſtechende Grundzug der orientaliſchen Weltanſchauung geblieben. Nicht bloß in der ſchroffen Form des Buddhismus beſteht dieſer dem Leben abgekehrte, quietiſtiſche Myſtizismus fort, er hat ſich, beſonders auch nach China und Japan, weit verbreitet und ungezählte Millionen orientaliſcher Menſchen, wie es ſcheint, befriedigt, im Dſchainismus des weſtlichen Oſtindien, im mohammedaniſchen Sufismus findet er nahe Analogien, er iſt bis heute zwar nicht der einzige, aber ſicher der lebendig wirklichſte und der für orientaliſche Art bezeichnendſte Weltanſchauungstypus des Oſtens, und er hat gewiß ſehr viel, vielleicht das meiſte dazu beigetragen, die Völker Oſtaſiens in einen jahrtauſendelangen geſchichtlichen Schlaf zu verſenken.

Iſt es ihr unabänderlicher Charakter? Sollten ſie aus dieſem Schlaf nie wieder erwachen? Oder liegen vielleicht Anzeichen einer Wandlung vor? Solange es dabei bliebe, würde zwiſchen Oſt und Weſt eine Kluft beſtehen bleiben, die auch die weitherzigſte Liebe zur ganzen Menſchheit ſchwerlich zu überbrücken vermöchte. Aber, wenn wir nicht ſehr irren, ſo dämmert bereits der Morgen eines neuen Tages auch für den Oſten. Es ſind erſt wenige Jahre, daß durch ein äußeres Ereignis, die Verleihung des Nobelpreiſes an den bengaliſchen Dichter Rabindranath Tagore, die Aufmerkſamkeit des Weſtens auf eine tiefe Wendung gelenkt wurde, die im Oſten ſich vorbereitet und deren Mittelpunkt kein anderer als eben dieſer Bengale iſt. Man kennt und bewundert oder bemängelt ihn bei uns meiſt nur als Dichter. Aber für die echte, noch nicht europäiſierte indiſche Welt gibt es noch heute kaum eine abgeſonderte Dichtung, ſo wenig wie eine abgeſonderte Philoſophie oder Religion, oder gar eine nichtdichteriſche, nichtphiloſophiſche, nichtreligiöſe Volkslehre, ſondern dies alles iſt noch immer wie in Urzeiten faſt ungeſchieden eins. Und ſo iſt die philoſophiſch-religiöſe Dichtung oder dichteriſch-religiöſe Philoſophie oder philoſophiſch-dichteriſche Religion des Tagore nicht ein Gedankenſpielwerk für eine Oberſchicht literariſch „Gebildeter“ — es gibt eben nicht

in unſerem Sinne Gebildete und Nichtgebildete in Indien —, ſondern ſie iſt Gemeingut mindeſtens des bengaliſchen Volkes, ſo wie keine Dichtung, keine Philoſophie, auch keine Religion heute Gemeingut irgendeines Volkes des Weſtens iſt. Jeder gemeine Mann Bengalens kennt Tagore, das heißt nicht, er hat von ihm einmal reden hören, oder weiß das eine oder andere Lied von ihm, ſondern lebt in ihm, ſingt ſeine Lieder, führt ſeine Gedichtbücher bei ſich, hat, wenn er es irgend möglich machen konnte, ſeine perſönliche Lehre genoſſen, iſt jedenfalls, unmittelbar oder mittelbar, von ihr tief innerlich berührt. Denn dieſer Mann hat, irgendwo in Bengalen, etwas wie eine freie oder Volkshochſchule errichtet, an der er ſelbſt täglich lehrt. Seine im beſten Sinne volkstümliche, zum vollen Eigentum des bengaliſchen Volkes gewordene Dichtung iſt nichts als der freie dichteriſche Ausdruck dieſer ſeiner Lehre, nämlich Weltanſchauungslehre.

Glücklicherweiſe hat er von dieſer auch einen kurzen Inbegriff in acht Vorleſungen, die er einmal an der Harvard-Univerſität zu Cambridge in Amerika gehalten, in engliſcher Sprache erſcheinen laſſen unter dem Titel Sādhanā. Dieſe Schrift gewährt, in einer uns wohlverſtändlichen, hoch dichteriſchen Sprache, einen vollen Einblick in eine Weltanſicht, die, ganz fußend auf der altindiſchen, doch dieſer eine überraſchend neue Wendung gibt; eine Wendung, die, wenn ſie wirklich durchdringen ſollte, neue Möglichkeiten einer inneren Verſtändigung zwiſchen Oſt und Weſt andeuten würde. Um dieſe Wendung vorläufig durch freilich nicht genau zutreffende Vergleiche dem Verſtändnis näher zu rücken, könnte man ſagen, ſie bezeichne innerhalb der orientaliſchen Gedankenwelt eine Phaſe, vergleichbar der von Dante und Franz von Aſſiſi im abendländiſchen Mittelalter. Es finden ſich Züge, die an Nikolaus von Cues, Pico von Mirandola oder Cardano oder ſelbſt an Luther, an Sebaſtian Frank erinnern können. Es iſt, möchte man ſagen, das Stadium eines orientaliſchen Mittelalters, jedoch im Übergang zur Neuzeit. Der Zuſammenhang aber mit dem Altorientaliſchen, der Grundzug morgenländiſcher Denkweiſe, bleibt dabei doch unverkennbar. Und ſo bietet dies Buch, wie es ſcheint, die geeignetſte Unterlage für das, worauf auch wir es hier abgeſehen haben, die Anbahnung eines wechſelſeitigen Verſtehens zwiſchen Oſt und Weſt.

Der Titel „Sādhanā“ iſt, wie es ſcheint, kaum überſetzbar. Auch der engliſche Untertitel „The Realiſation of Life“ überträgt ſich nicht ohne weiteres in unſere Sprache. „Wille zum Weſen“ möchte annähernd den

Sinn treffen, ohne darum eine genaue Wiedergabe des Titels zu ſein. Gemeint iſt: die Erkenntnis der Einheit des Weſens des Selbſt mit dem des Alls; doch nicht bloß dieſe Erkenntnis, ſondern das innigſte Allempfinden, Empfinden des *Σύμπνοια πάντα*: daß alles Leben, alle Seele zuletzt einen Atem atmet; und auch nicht bloß dies Empfinden, ſondern die reſtloſe Erfüllung damit, durch die das Weſen des Alls ſich ganz in unſer Weſen, unſer Weſen in das des Alls wandelt, es ſelber leben will und wirklich lebt. In dieſer Inhaltsfülle will die „Realiſation" des Lebens verſtanden ſein, als völlige Durchdringung mit dem Weſen. „Verweſentlichung" möchte man ſagen dürfen.

Alſo die ſchranken- und trennungsloſe Einheit des Alls und der Seele jedes Einzelnen mit dem All, das iſt gemeint. Nicht bloß der Weg dahin; es ſei denn, daß das Ziel darin mitbegriffen wäre. Denn das Ziel wird nicht in unerreichbarer Ferne gedacht, ſondern ſoll, ganz in ſeiner Unendlichkeit, nicht bloß gewußt, empfunden, ſondern erlebt werden. So wie in jedem Tone des geſungenen Liedes, ſagt Tagore, obgleich die Töne in der Zeit einander ablöſen, nicht zugleich erklingen, doch der Sinn und Geiſt des ganzen Liedes lebendig und dem Vortragenden wie dem Hörer gegenwärtig ſein muß, ſo gilt überhaupt im Geiſtigen keine Trennung, ſondern, was unter zeitlicher Betrachtung, als vergangen oder künftig, eben jetzt — und was jetzt, einen Augenblick früher oder ſpäter nicht iſt, iſt alles im an ſich zeitloſen Sein trennungslos geborgen. Es gibt keinen Tod, der wahrhaft das Leben verneint, ſondern nur Aufgehen des Einzelmoments, in ſeiner trüglichen Vereinzelung, ſeinem falſchen Anſpruch des Aufſichſtehens, in das allein wahrhafte Leben des unzerſtückten, alſo zeitloſen Ganzen. Dieſer Tod aber: das Sterben des Einzelnen in das All, gehört ſelbſt ganz mit hinein in das echte Leben des Ganzen, er iſt nicht im mindeſten ihm entgegengeſetzt oder für es gar bedrohlich. Es gibt keinen Tod des Lebens ſelbſt. Das iſt für Tagore nicht Theorie, nicht Wiſſen bloß oder gar Annahme (in dieſem ſchlechten Sinne „Glauben"), ſondern ſelbſt unmittelbarſtes, lebendigſtes Leben, es iſt die Selbſtoffenbarung des einen All-Lebens in uns, in jedem, der ſich deſſen bewußt wird, im innerſten bewußt ſein muß damit, daß er lebt, volles Leben lebt, und nicht nur von ihm träumt oder über es nachdenkt. Was uns ſo geläufig iſt, das „Geſetz" der Wiſſenſchaft, wie etwa das Geſetz der allgemeinen wechſelſeitigen Anziehung der Körper, iſt dafür nur ein viel zu ſchwacher Ausdruck, für Tagore in der Tat nur ein matter Vergleich für den ungleich

gehaltvolleren und umfassenderen, eben allumfassenden Gedanken — vielmehr die aus tiefster Tiefe des Erlebens heraufgeholte Erfahrung, die er ausdrücken will. Es wäre eben auch wieder Besonderung, Einschränkung, nicht weniger als die Einzeltatsache. Wirklich sind die besonderen „Naturgesetze" nur Inbegriffe von Einzeltatsachen in (qualitativ) begrenzter Einheit und haben selbst auf keine mehr als tatsächliche Geltung Anspruch. Das mag die Grammatik oder die Silbenmessung der Natur zutreffend ausdrücken, so ist die Grammatik doch nicht die Sprache, das Silbenmaß nicht das Gedicht. Ihm dienen zum ungleich volleren, lebendigeren Ausdruck dessen, was ihn so ganz erfüllt, hochdichterische Darstellungen, etwa die wundervolle Zeichnung eines Frühlingsmorgens, der ganz, unzerstückt hingenommen, in die Seele eingeschlürft sein will, in dem dann aller Widerstreit uns ausgetilgt, jeder Riß zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen geschlossen ist. Dergleichen gibt ihm einen ohne allen Vergleich wahreren Ausdruck der Sache als irgendeine theoretische Formel. Aller Widerstreit, alles, was wir Übel oder Böse nennen, sind nur die „Geburtswehen des Riesenkindes", das, wenngleich unter Schmerzen, doch aus Freude geboren wird, des weltbewußten, unendlichkeitbewußten Geistes. Die Schranke der Endlichkeit ist, indem erkannt, auch schon überwunden, sie wird jeden Augenblick überwunden, indem es eben, als Endliches, vergeht, aber, in seinem echten Bestande, doch besteht und ewig bestehen bleibt. Im Prozeß steht nichts still, keine Schranke kann bleiben, ihre Verneinung ist mit ihr selbst schon gesetzt, mit der Verneinung der Schranke aber, das ist der Verneinung, ist der positive Gehalt des damit Gesetzten erst voll bejaht und so erst eigentlich in seiner ganzen Positivität gesetzt. Darum nimmt wirkliches Leben den Tod niemals ernst. Das Hintersichlassen des Überwundenen ist gerechtes Sterben, weil Bedingung des echteren Lebens, also ganz diesem untertan. Pessimismus ist nur Pose, Pose des Verstandes oder des Gefühls. Der Pessimist widerlegt sich selbst damit, daß er lebt. Sein erster Fehler ist, daß er den Wert des Lebens an Lust und Unlust mißt, die doch beide keine absolute Bedeutung haben. Alles Elend liegt nur in der Trennung vom All, aber eben diese Trennung hat keine Wahrheit. Ein Ich, dem noch ein Nicht-Ich gegenübersteht, fordert ein höheres, das beide umfaßt. So wie die stärkste Einbildung sich der Wahrheit nähert, so die stärkste Individualität der Überwindung der Individualität, nämlich sofern sie Trennung bedeutet.

Das ist nun das eigentlich Merkwürdige und bei dem Sohne des Mor-

genlandes Überraſchende, wie er von dieſem Standpunkt das Eigenrecht der Individualität nicht bloß anerkennt, ſondern aufs ſtärkſte hervorhebt. Mit dem einen Pol meines Seins bin ich im All verwurzelt, mit dem anderen von allem getrennt, ſteh ich allein, abſolut einzig, unvergleichlich, ohne Gegenſtück in der ganzen Welt. Sonſt wäre alle Freiheit der Schöpfung dahin; auch wenn kein Atom verloren ginge, es wäre ein Verluſt am All, wenn das fehlte. Es wäre, wie wenn wir an der Bruſt des Alls zwar lägen, aber ohne Bewußtſein. Das All ſucht ſeine Zuſammenfaſſung in dem Einzigen. Die Frage an uns ſelbſt iſt in Wahrheit die an das Univerſum in uns. Das Bewußtwerden der Selbſtheit, das iſt das Eſſen vom Baum der Erkenntnis. Daher kommt Scham, Verbrechen, Tod. Dennoch iſt es uns teurer als ein Leben, in dem das Selbſt ſchlummern bliebe im Schoße des Alls. Haben wir ſchon zu leiden, um unſer Selbſt kämpfend zu behaupten, ſo ſteht dieſem Leiden ein gewaltiger Gewinn gegenüber, der durch das Leiden ſelbſt nur wertvoller wird. Die Entſelbſtung, das Nirwāna, iſt nach ſeiner Auffaſſung nicht Zerſtörung von irgend etwas Weſentlichem, Poſitivem, ſondern nur Verneinung der Verneinung. Nur die Beſchränkung des Selbſt muß vergehen, wie die Flamme der Lampe, die ihr Öl aufzehrt: dies karge Licht darf und ſoll verlöſchen vor dem Anbruch des vollen Lichtes des Tages. So deutet er die Befreiung von ſich ſelbſt, die Buddha predigt. Eben das aber iſt Liebe: unbegrenzte Aufgeſchloſſenheit gegen das andere Selbſt. Sie allein iſt frei, iſt wahrhaft ſchöpferiſch, wie die ganze Schöpfung Gottes freie Liebestat. Nur die Getrenntheit des Selbſt iſt Māyā, Täuſchung, Illuſion (Vorſpiegelung); das Einswerden mit dem Andern und mit dem All iſt die Wahrheit. Die bloß negative Freiheit der Behauptung des Selbſt in ſeiner Begrenzung iſt nur Erſcheinung. Er deutet ſie ſich als freiwillige Bindung wie an eine Spielregel, damit doch ein Spiel zuſtande komme. Ebenſo deutet er ſich die Schranke der Endlichkeit überhaupt, auch das Naturgeſetz, durch das allein ein Lauf des Geſchehens möglich iſt. Aber von Schranke zu Schranke, in beſtändiger Erweiterung, ſtrebt die Schöpfung ſtets wieder zum einen, ſchrankenlos Unendlichen zurück. Darauf beruht die ewige Jugend der Welt, der ewig neue Tag des Geſchehens; was wieder hoch dichteriſch ausgeführt wird. Es iſt eine ewige Wiedergeburt, in der der Tod ſelbſt ewig ſtirbt.

Damit klärt und verſöhnt ſich ihm aller Widerſtreit, alle ſchreckliche Vernichtung und Schlechtigkeit. Die Beſchränkung im Selbſt wird nur

dann zum Fluch, wenn ſie nicht überwunden wird durch Liebe. Zuletzt aber iſt der Gegenſatz, die Entzweiung, das Dvandva, nur die Bedingung der Harmonie. Die Freude der Schöpfung ſchafft die Trennung, um mitten durch ſie hindurch die Einheit zu verwirklichen. Ohne das bliebe freilich das Elend, die Unwahrheit, die Sünde ohne Erlöſung. Aber die Trennung wird immer wieder überwunden. Tagore iſt darum keineswegs nachgiebig gegen die Sünde. Er geißelt überaus ſcharf die kapitaliſtiſche Ausbeutung, wie ſie Indien von England zu erdulden hat, als eine Art Menſchenfraß. Ziviliſation kann doch nicht dauernd mit Kannibalismus beſtehen! Aber eben darum wird ſie nicht Beſtand haben, ſondern ſicher überwunden werden.

So führt der Univerſalismus nicht mehr zum Quietismus, in den dagegen die altindiſche Alleinheitslehre ausmündete. Handeln iſt Befreiung, iſt Selbſtrealiſation. Aber die Freude am Werk muß die Seele des Handelns ſein, nicht die Jagd nach äußerem Gewinn. Die Vergiftung des Handelns durch Machtgier, durch die Sucht der Vergewaltigung des Andern, das iſt zu bekämpfen, nicht die Aktivität ſelbſt. In dem einſeitigen Drang, immer zu tun, nie getan haben, nie fertig ſein zu wollen (to be done), ſucht er den Grund der ſinnloſen Eroberungs- und Ausbeutungsgier, die dem Inder in dem beherrſchenden Briten am greifbarſten entgegentritt und in der er nun, begreiflich, den allgemeinen Grundzug der abendländiſchen „Ziviliſation“ ſieht. Man kennt nicht die Schönheit der Erfüllung, der Vollendung, das iſt der tiefſte Schaden, an dem, ſo meint er, der Weſten krankt. Indien droht eher die entgegengeſetzte Gefahr, daß über dem Sichverſenken in die innere Vollendung das Äußere vernachläſſigt wird, auch über die geſunden Grenzen hinaus. Alſo man wirke, man nehme vollen Teil am Kulturfortſchritt, aber ſtelle alles in den Dienſt des Brahman! Man fliehe nicht aus der Welt — wohin wollte man entfliehen? — ſondern nehme tapfer den Kampf mit ihr auf; er trägt in ſich die Gewähr des Sieges. Die Tage der Arbeit, des Wirkens ſind leider jetzt nicht Feiertage, darum brauchen wir Feſttage daneben; in Wahrheit ſollte unſer Arbeitstag ſelbſt uns zum Feſt werden, wir müßten die innere Freiheit unſerer Arbeit gegenüber wahren können.

Wie denkt nach dieſem allen Tagore das Verhältnis der Individualſeele zum All? Es iſt ihm nicht genug, daß ſie bloß mehr und mehr vom Göttlichen ſich zueignen wolle. Käme ſie damit nicht zu Ende, ſo bliebe ihr ja das Göttliche ſtets draußen. Sie würde, und zwar ſtets, nach etwas

ſtreben müſſen, das ihr nie zuteil wird, alſo elend ſein. Der Menſch iſt freilich nicht vollendet, nur im Werden, auf dem Wege zum Sein (he is yet to be). Aber eben darin (in dem to be), im Werden zu dem, was er ſein ſoll und der letzten Wahrheit nach iſt, iſt er unendlich, darin liegt ſein Himmel, ſeine Freiheit. — Das lautet wieder, als ſtände er ganz auf dem Boden unſerer, der abendländiſchen Weltanſchauung, deren Kern und Mittelpunkt das Bewußtſein dieſer Freiheit des ewigen Werdens und nicht abgeſchloſſenen Seins iſt; der Freiheit nicht von der Welt, ſondern mitten in ihr. Aber die Fortſetzung zeigt, daß hier doch noch eine Kluft bleibt. Die Religion des Weſtens, heißt es weiter, überliefere zwar treulich, daß Jeſus ſich mit dem Vater eins gewußt und das Gebet hinterlaſſen habe: Seid vollkommen wie der Vater im Himmel. Und ſie lehrt doch, man ſolle ihm nachfolgen. Aber, merkwürdig! wenn nun einer ein gleiches von ſich behauptet, ſo verdammt man das als die ärgſte Gotteslästerung. Eine ſolche Ausnahmeſtellung eines Einzelnen iſt ihm unverſtändlich und unerträglich. Sonſt beruft er ſich beſonders gern auf Ausſprüche Jeſu, die ſich ja vielfach mit ſeinen eigenen Überzeugungen nahe zu berühren ſcheinen. Die Religion der Inder aber lehrt, nicht daß wir Gott bekommen, mehr und mehr mit ihm eins werden können — das bliebe immer Stückwerk, Sein aber iſt ganz, voll; darum glaubt der Inder, daß er ſelbſt Brahma werden könne. Tagore vergleicht damit, nicht ganz zu Unrecht, die „Vergottung“ der Myſtiker auch des Abendlands. Die Vergottung wäre nicht wahrhaft unſer Ziel, wenn das Ziel nicht auch ganz für uns erreichbar wäre. Dennoch wiederholt er: Wir ſind nicht Brahma, wir werden es erſt. Dies ewige Wechſelſpiel von Sein und Werden, das iſt die Liebe. In der Tiefe dieſes Myſteriums liegt die Quelle aller Wahrheit und Schönheit, die den unendlichen Marſch der Schöpfung erhält. Alſo nicht die ewig raſtloſe Bewegung iſt das Wahre und nicht das ewig ſtarre Sein, ſondern das Gleichgewicht zwiſchen beiden. In Wendungen, die nahe an die abendländiſche Myſtik anklingen, ſpricht er von der Vermählung der Seele mit Gott in zeitloſer Zeit: Zuletzt iſt, im ſtrengſten Sinne des Seins, keine Trennung, keine Entzweiung, kein Ich ohne Du, kein Du ohne Ich. Der ſymboliſche Ruf des Fährmanns: Hol mich über! iſt zuletzt grundlos, in Wahrheit gibt es gar nicht die getrennten Ufer. —

Im Rückblick auf das Ganze wird man anerkennen müſſen: Dieſe Weltanſicht bedeutet gegenüber der Altindiens, ja des ganzen Morgen-

landes bis dahin, eine ſcharfe Wendung, ganz in der Richtung, die das Abendland längſt eingeſchlagen hat. Zwar darf ſich Tagore fort und fort auf Ausſprüche der heiligen Schriften ſeines Volks berufen. Auch mag er Vorgänger ſeiner Auffaſſung in Indien ſelbſt aufzuweiſen haben. Aber, abgeſehen von dem gänzlichen Wegfall eines unendlichen Wuſtes von Abſtruſitäten, Phantasmagorien, Scholaſtizismen, geſtattet er ſich eine Freiheit der Auslegung der alten Lehren oder ſymboliſchen Vorſtellungen, wie wir, dank unſerer hiſtoriſchen Schulung, ſie gegenüber unſeren religiöſen Urkunden oder ſymboliſchen Darſtellungen und Handlungen nicht für zuläſſig halten würden. Dadurch verbirgt ſich ihm der Grad ſeiner Abweichung gerade von dem Kern der alten Anſchauungen. Dies entſchloſſene Jaſagen zu Welt und Leben, zur tapferen Arbeit, zur Energie der Tat, des Kampfes, zu der einmal geſchehenen Entzweiung, zu allem Gegenſatz und Widerſtreit des Daſeins, daher zu Schmerz und Tod, zur Sünde ſelbſt, als den „Geburtswehen des Rieſenkindes“, der trotz allem aus Freude zur Freude geſchaffenen, ſomit göttlichen Welt, als Bedingung der nicht geſchenkten, ſondern täglich, ſtündlich neu erſt zu erſtreitenden Harmonie; damit die volle Anerkennung nicht bloß eines Eigenrechts der Individualſeele, ſondern eines gleichſchwebenden Verhältniſſes zwiſchen Allheit und Individuum, als der unerläßlich zueinander gehörigen beiden Pole des Seins; ſo daß dem Allgöttlichen ebenſoviel mangelte, wenn es nicht im Individuum, im unwiederholbar Einzigen ſich zuſammenzöge, wie freilich dieſes verloren wäre in der Abſonderung von ihm — das alles iſt nicht mehr bloß eine Reinigung in Richtung des menſchlich Verſtändlichen und bleibend Haltbaren, auch nicht eine bloße einſeitige Weiterbildung dennoch auf der alten Grundlage, ſondern eine grundſätzliche Abweichung, eine Änderung der ganzen Richtung; wenn auch immerhin Vorahnungen einer ſolchen Wendung ſchon früh, zum Beiſpiel in der Bhagavad-Gītā, zu erkennen ſein mögen. In dem allen, das heißt aber im Weſentlichſten ſeiner Anſchauung, ſteht Tagore, offenbar ohne ſich deſſen ganz bewußt zu ſein, kontradiktoriſch gegen die altindiſche Welt, gerade gegen das, was ſie und das Morgenland überhaupt am tiefſten, am unterſcheidendſten kennzeichnet. Die Alten wollten im Paradies verbleiben oder dahin den Weg zurückfinden, Tagore dagegen ſpricht unumwunden aus: Das Eſſen vom Baum der Erkenntnis, mit allen bitteren Folgen: Ausgang aus dem Paradies, Losriß aus den Armen Gottes, Entzweiung, Haß, Sünde, Tod, das alles war notwendig als

Bedingung der nur reicheren, tieferen Einheit; einer Einheit, die nicht mehr Ausſchluß der Zweiheit, ſondern die Einheit des Unterſchiedlichen, den immer neu und anders ſich wiederherſtellenden Einklang des Differenten bedeutet, alſo ſelbſt durch die Entzweiung durchaus bedingt iſt. Davon, von dieſem ganzen Bedingungsverhältnis von Entzweiung und Einswerden, Kampf und Frieden, Bewegung und Ruhe, Werden und Sein, welches die volle Bejahung auch der Entzweiung, des Kampfes, der Bewegung, des Werdens, mit einem Wort der „Welt“ einſchließt, finde ich in den alten Urkunden des Brahmanismus und vollends des Buddhismus nicht auch nur die leiſeſte Andeutung, während die Religion, Philoſophie und Dichtung, das ganze Kulturleben des Abendlands davon voll iſt. Das iſt nicht mehr, im bisher geltenden Sinne, orientaliſch, ſondern offenbar hervorgewachſen aus einer Begegnung von Oſt und Weſt, einer tiefen, wechſelſeitig befruchtenden Durchdringung der bis dahin ſchroff ſich entgegenſtehenden Anſchauungen, eben ſelbſt einer neuen, aus ſchärfſter Diſſonanz erkämpften Harmonie, wie Tagore ſie im letzten Grunde wohl auch gewollt hat. Denn eine ſolche Verſtändigung zwiſchen Oſt und Weſt iſt es ja, was ſein Buch bewußt anſtrebt.

Das letzte Ergebnis wäre die volle Anerkennung der „unendlichen Aufgabe“ der Menſchwerdung Gottes und Gottwerdung des Menſchen. Iſt das voll erreicht? Vielfach will es ſo ſcheinen. Doch ſträubt ſich dagegen noch etwas in ihm; Tagore empfindet doch noch zu ſehr als orientaliſcher Menſch, um da bis zum letzten Schritt mitzugehen. Er ſpricht zwar von einem Gleichgewicht zwiſchen Sein und Werden, doch neigt ſich ihm die Schale zuletzt immer wieder auf die Seite des ewig ruhenden Seins. Es müſſe die Vollendung doch auch für den Menſchen voll erreichbar ſein. Das Ziel, wenngleich fern, darf doch nicht ewig fern bleiben, der Kampf darf nicht das Letzte bleiben. Das Spiel der Welt wird zuletzt doch nur ein Spiel geweſen ſein, ein wundervolles, erhabenes, göttliches Spiel — ich weiß nicht, ob Tagore ſich bei dieſer Wendung etwa an Heraklit erinnert hat — ein Spiel, in dem mitzuſpielen eine Freude war; aber die letzte Wahrheit, die letzte „Realiſation“ des Lebens liegt doch erſt völlig jenſeits dieſer Komödie und Tragödie der Weltentwicklung. Und zwar die Einzelſeele ſoll ihre abſolute Verewigung erfahren, ſoll hier auf Erden ſchon ſelbſt Brahma werden können, ſonſt wäre für ſie zuletzt alles ziellos. Erſtreben, was man nie erlangt, wäre Unſeligkeit. So empfand ja, ſcheinbar, auch die Myſtik des Abendlands, wenn ſie, übrigens

ganz auf dem Boden des Chriſtentums, doch die Gottwerdung des Menſchen nicht bloß einmal vorbildlich in dem menſchgewordenen Gott vollbracht, ſondern für jeden ſelbſt hienieden erreichbar vorſtellte. Allein — ganz abgeſehen davon, daß das doch mehr nur ein Nachklang orientaliſcher Weltanſchauung im Abendland iſt, den dieſes, als Ganzes, nicht angenommen hat — iſt es auch ſo noch ein anderes. Der Myſtiker des Abendlands glaubt doch nur in der Ekſtaſe, im augenblicklichen Heraustritt aus der Welt, die künftige, jenſeitige Seligkeit vorauszuſchmecken, während nach altindiſcher Anſchauung, die Tagore hier, wie mir ſcheint, im Widerſpruch mit ſeinen eigenen Grundvorausſetzungen feſthalten möchte, der Brahma Gewordene göttliche Vollkommenheit und Seligkeit ganz ſchon hienieden, und zwar auf immer, unverlierbar gewonnen haben will. Doch kommt Tagore, wie es ſcheint, in dieſem Punkt über ein gewiſſes Schwanken nicht hinaus. Wie könnte er, nachdem er ſo entſchloſſen in der Welt Fuß gefaßt hat, wiederum ganz aus ihr heraustreten wollen? Nur im letzten Betracht, im Vorblick der Spekulation, vielleicht mehr in dichteriſcher Erhebung über alle Wirrnis des Lebens, ſchwindet ihm die Schranke ganz, gelten nicht mehr die trennenden Ufer, iſt kein Ich mehr, dem ein Du, kein Du, dem ein Ich gegenüberſtände, iſt die Seele vermählt mit Gott in „zeitloſer Zeit“.

Wie dem auch ſei, als Ganzes gewährt die Lehre Tagores doch den tröſtlichen Ausblick, daß der Jahrtauſende alte Riß der Weltanſchauung zwiſchen Oſt und Weſt nicht durchaus unüberbrückbar ſein wird.

Man las während dieſes Krieges (im Sommer 1916) von einer Ausſprache Tagores über die gegenwärtige Weltlage bei Gelegenheit eines Beſuchs in Japan. Er ſieht vor Augen, wie das Inſelreich dabei iſt, ſich ſehr ſchnell den ganzen mechaniſchen Apparat der weſtlichen Ziviliſation anzueignen. Aber es darf darüber nicht ſein Eigenes, ſeine ganze Vergangenheit über Bord werfen. Jener Apparat iſt etwas ſehr Äußerliches, ein bloß geliehenes Gewand, es hat ſelbſt keine Seele, keinen eigenen Charakter, und kann die Seele des Orientalen nimmermehr ausfüllen. Der Orientale bleibt in allem Individuellen doch ſtets des Unendlichen bewußt. Dagegen, als Tagore in England war, empfand er, wie ein unaufhörlicher Strom von bloß Individuellem auf ihn einſtürmte. Dabei fühlte ſich ſein ganzes Denken und Empfinden gehemmt, unfrei. Zwar will er der Ziviliſation des Weſtens nicht den Idealismus überhaupt abſprechen. Aber dieſer Idealismus ſcheint ihm von weſentlich anderer

Art als der des Orientalen, nicht so durchdrungen von dem beständigen Gefühl der Unendlichkeit. Zuletzt aber müsse eine Versöhnung möglich sein. Vielleicht strebe der Westen durch die volle Beherrschung der Materie gerade die Befreiung der Seele, und zwar für alle, zu erringen; denn von ihr frei zu werden durch gänzliche Abwendung von ihr, durch völligen Verzicht, sei auf die Dauer nicht möglich, wenigstens nicht für eine ganze Nation. Also müsse wohl die Wissenschaft und die mechanischen Künste dereinst Gemeingut aller Völker werden. Dabei könne doch jedes seine seelische Eigenart behaupten, denn die Errungenschaften der Zivilisation sind nur äußerliche Dinge, sie berühren nicht das Innenleben eines Volkes. Darum will sich Tagore den Traum nicht verbieten lassen von einem allgemeinen Völkerverein, zu dem jedes Volk seinen Beitrag in Gestalt seiner besonderen, für es charakteristischen Weltanschauung liefere In Absicht auf ein solches Ziel gesteht er gern dem japanischen Reiche die Führung Asiens zu, nach der es strebt. Aber es müsse zusammenwirken mit einem befreiten China, einem befreiten Siam und in Zukunft auch einem befreiten Indien. Denn Indien hat, gerade geistig, gewichtiges Eigenes zu bieten. Noch ist es unterdrückt; bitter spricht Tagore aus, daß der Brite leider gewillt sei, Ostindien in Schwäche und Unwissenheit zu erhalten, Volksaufklärung zu verhindern. Aber das könne, auch im eigenen Interesse des britischen Reiches, nicht dauernd so bleiben.

Ist der Bericht genau und vollständig, so könnte es scheinen, als ob Tagore auf eine wirkliche innere Verständigung zwischen Ost und West schließlich nur geringe Hoffnung habe. Er wirft die Frage auf, ob nicht vielleicht die Weltanschauung zuletzt eine Rassenfrage sei. Die Farbe des Himmelsgewölbes, Luft, Boden, alles färbt und formt die Gedanken und wirkt dazu mit, die Weltanschauung des einen Volks von der des anderen verschieden zu machen. In England, bekennt Tagore, waren seine Gedanken unfrei, er mußte nach Indien zurückkehren, um ihre Freiheit wiederzugewinnen. — Aber solche klimatische Einflüsse als durchaus unüberwindlich anzusehen wäre am Ende auch Materialismus. Der Gedanke wenigstens sollte sich davon frei machen können. Schon jetzt ist, Hand in Hand mit dem materiellen, der geistige Verkehr von Land zu Land zusehends enger geworden. Auch die Farben- und Formenwelt des fernen Ostens ist uns erschlossen wie nie zuvor. Was ist wohl von klimatischen Bedingungen abhängiger als die Kunst? Und doch sind gerade in ihr die Schranken zwischen Ost und West fast schon niedergelegt.

Und so möchten wir gerade der hochsinnigen Zukunftshoffnung des bengalischen Weisen auf eine Verständigung auch in der ganzen Grundstellung zu Gott, Welt und Seele uns gerne anschließen. Nur unter einer Bedingung freilich wird die Versöhnung möglich sein: daß nicht der Geist des Abendlands der der Gewaltherrschaft und der wirtschaftlichen Ausbeutung bleibt. Ein merkwürdiges, auch während dieses Krieges erschienenes Gedicht Tagores gibt eine grauenhaft wahre Schilderung des wahnsinnigen, trunkenen Tanzes der schamlos entblößten Selbstsucht der Völker, unter den Klängen klirrender Schwerter und heulender Haßgesänge. Aber ihr hungriger Leib wird im Augenblick der höchsten Raserei zerplatzen von ihrem schamlosen Fressen; hat er doch die Welt zu seinem Fraß gemacht ... Doch folgt ein versöhnender Schluß:

Das purpurne Leuchten am Horizont ist nicht die Morgenröte deines Friedens,
mein Mutterland,
Es ist der Widerschein des Scheiterhaufens, auf dem ein ungeheurer Leichnam zu
Asche verbrennt: die Selbstsucht der Völker, die sich den Tod gefressen.
Sei wach, Indien!
Halt dein Opfer bereit für den heiligen Sonnenaufgang!
Laß deine Stimme die erste sein, die ihn begrüßt, und singe:
„Komm, Friede, du aus Gottes großem Schmerz geborne Tochter,
Komm mit deinem Schatz von stillem Glück,
Komm mit dem Schwert der Tapferkeit,
Komm mit dem Kranz der Sanftmut auf der Stirn!"
O meine Brüder, schämt euch nicht, vor den Stolzen und Mächtigen zu stehen
In dem weißen Gewande eurer Einfalt!
Eure Krone sei die Demut und eure Freiheit die Freiheit der Seele!
Auf der kahlen Stätte eurer Armut errichtet täglich von neuem Gottes Thron,
Und wisset: das Ungeheure ist nicht das Große, und Stolz währt nicht ewig!

Und ein milderes, doch gleichsinniges Lied singt:

Die da auf Wegen des Stolzes schreiten,
Ihre Fersen auf Demut setzen,
Die in Blut ihre Fußstapfen breiten
Auf deiner Erde sehnsüchtgem Grün:
Laß sie jauchzen, Herr, und dir danken —
Ihnen neigt sich der Tag. —
Du hast weise getan, der Mühsal mich zu gesellen,
Die bestimmt ist zu leiden,
Lasten zu tragen
Und ihr Antlitz, ihre Tränen im Dunkel zu bergen.
Denn jeder Puls ihrer Pein
Bleibt im geheimen Schoß deiner Nacht,
Jeden Hohn sammelst du
In dein ewiges Schweigen —
Ihnen neigt sich der Morgen. —

O Sonne, über der blutenden Herzen Blühn
Geh auf
Und über des Stolzes flackerndem Maskenzug,
Den seine eigene Asche deckt. —

Ein Vorzeichen der endlichen Versöhnung möchten wir gern erblicken in der Näherung dieses edlen Geistes zu eben der Anschauung, in der wir das Heil nur erkennen können. Möchte der noch nicht erloschene Ernst des altindischen Tiefsinns, von dem Tagores Weltanschauungsbuch Zeugnis gibt, fortfahren, in das Herz der abendländischen Menschheit hineinzuleuchten; er wird sich überzeugen, daß noch eine Seele in ihr lebt, nicht minder aus Gott und zu Gott geboren als die des Ostens. Dann werden wir alle vereint in den Lobgesang unseres Dichters einstimmen:

Gottes ist der Orient,
Gottes ist der Okzident.
Nord- und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.
Er, der Einzige, Gerechte,
Will für jedermann das Rechte.
Sei von seinen hundert Namen
Dieser hochgelobet! Amen.

3. Judentum und Griechentum

Nicht zu Unrecht deutet Hegel den Geisteszustand des Ostens als den der Kindheit des Menschengeschlechts. Noch liegt die Menschheit fast ungeschieden im Schoße der Gottheit. Das Göttliche, vielgestaltig und in allem phantastischen Überschwang im Grunde nur zu menschenähnlich gedacht, geht doch immer wieder zurück in eine allem überlegene Einheit. Die Gottheit ist nicht nur in allem, sie ist alles, seinem Grundgehalt nach, ist Vernunft, Einheit, in der aller Widerstreit ausgelöscht, ist Geist, Denken, Bewußtsein, bewußtes Ich sogar, aber sie ist das alles, Hegelisch gesprochen, nur „an sich", der „Substanz" nach, nicht auch für ein subjektives Bewußtsein. Ist alles göttlich, Gott alles, so steht ja nicht dem Gott eine nichtgöttliche Welt und nicht ein sich wissendes, für sich selbst wollendes und verantwortliches Subjekt gegenüber. Zwar denkt der Inder tief genug, daß auch diese Frage schon in sein en Gesichtskreis tritt, aber ein solcher Gegensatz darf nicht sein, er muß Schein und Trug sein. Sonderheit ist unwirklich: Verneinung, die nur sich selbst wieder verneinen kann, daß die Qual der Sonderung zergehe in die überschwängliche Seligkeit des ungetrennten Einsseins des All, des Brahma. Der Brahmanismus ist der nicht zu überbietende positive, der Buddhismus der nicht zu überbietende negative Ausdruck dieser Grundstellung. Ein Tagore, vom Geiste des Abendlands tief berührt, möchte, im Widerspruch gegen die ganze Geistesrichtung nicht Indiens allein, sondern des Orients überhaupt, der Individualität volle, positive Anerkennung zuteil werden lassen, aber er empfindet hier doch zuletzt die unüberbrückbare Kluft zwischen Ost und West. Der Orientale vermag nicht an eine Welt und Menschheit zu glauben, die am Göttlichen allenfalls teilhat, aber als ganze außer- und widergöttlich bleibt. Und gar eine Gottheit, die selbst noch zu ringen hätte, selbst erst werden wollte, scheint ihm der Gipfel der Ungereimtheit. Wohl scheidet auch er im Begriff zwischen Sein und Werden, Sein in sich und Sein im Werden, aber nur, um zuletzt das ganze Gewicht auf die Seite des ruhenden Seins zu werfen. Während für Hegel die „innere Sonne" aufgeht im Selbstbewußtsein der subjektiven Freiheit, darin, daß der Gegensatz im Geiste selbst lebendig wird, verlangt der Orientale unbedingt die Aufhebung, vielmehr das ursprüngliche, unaufhebliche Aufgehobensein alles Gegensatzes im All-Einen. Keine Frage, daß hier ein bis zur

Tiefe gehender Widerſpruch in der Grundſtellung zur Welt vorliegt. In ihm wurzelt der Unterſchied, wurzelt die Überlegenheit der Geiſtesrichtung des Abendlands über die des Morgenlands, ſolange nicht dieſes die gleiche Entwicklung nachträglich durchmacht, die der Oſten ſchon durchlaufen hat — oder der Weſten umkehrt und in den Mutterſchoß des All-einheitsbewußtſeins zurückkehrt. Oder gibt es ein drittes? Das kann hier noch nicht beantwortet werden.

Fragt es ſich aber, wo zuerſt der entſcheidende Schritt geſchehen, wo zuerſt dieſer neue Grundzug des Weltgedankens als beſtimmende Triebkraft in die Geſchichte eingetreten iſt, ſo kann die Antwort nur lauten: in Althellas.

Doch ſchon im Judentum der Propheten und Pſalmen kündigt die große Wendung ſich vernehmlich an. Das iſt der unermeßliche Abſtand des jüdiſchen Monotheismus von allem Scheinreichtum der Vielgeſtalt des Göttlichen, auch ſofern ſeine ſchließliche Einheit dabei doch feſtgehalten wird; ſeine unbedingte Überlegenheit nicht bloß über den ſonſtigen Orient, ſondern auch über die Göttervorſtellungen der Griechen, Römer oder Urgermanen, daß nicht bloß ein Göttliches, in unſicherer, abſtrakter, ſage man immerhin „ſubſtantieller" Einheit gedacht wird, ſondern Gott, in unbedingter, ausſchließender Einzigkeit; man ſagt gewöhnlich: als Perſon. Dieſe Begriffsfaſſung iſt anfechtbar, ſie wird als unzulänglich faſt allgemein empfunden. Der Profeſſor iſt eine Perſon, Gott iſt keine, darf Goethe als Spinoziſt ſpotten; nicht ganz ohne Grund und Recht. Denn Perſon iſt Maske, es meint den Träger der Rolle im Drama. Von da iſt das Wort in die Sprache des Rechts übergegangen, wo es das einzelne Rechtsſubjekt, den Träger beſtimmter Rechte bedeutet. Die Kirchenväter führten es in die Theologie ein, da bedeuten die drei „Perſonen", gegenüber der einen „Natur" der Gottheit, ebenſo viele Funktionen. Und wenn dann Kant in der Ethik dem Begriff der Perſönlichkeit eine wichtige Rolle erteilte, ſo entging er nicht dem Vorwurf, daß er die ſittliche Ordnung auf den Rang einer Rechtsordnung herabdrücke. Überall bedeutet Perſon Sonderheit, Sonderrolle, Sonderfunktion; die „juriſtiſche Perſon" verlangt gar nicht numeriſche Einheit, kaum auch nur kollektive. So aber paßt der Begriff ſchlechterdings nicht auf den einigen Gott, der doch immer die Allheit (des Weſens, der Macht, Weisheit, Güte uſf.) vertritt. Aber unberührt durch allen Begriffsſtreit bleibt, was man bei der Perſönlichkeit Gottes weſentlich im Sinn hat: auf der einen Seite die Spannung

zwiſchen Gott und Menſch, Schöpfer und Geſchöpf, das heißt eben zwiſchen der Allheit und der Einzelſeele, auf der andern die Perſönlichkeit, d. i. Ausſchließlichkeit und in der Tat auch Sonderheit des Verhältniſſes der Einzelſeele zu ihrem Gott; die trotz der unbedingten Erhabenheit Gottes über den Menſchen doch nächſte, innerlichſte Liebesbeziehung nicht bloß zwiſchen Gottheit und Menſchheit, ſondern zwiſchen Gott und Menſch, durch die beide, in aller ſonſtigen Unvergleichlichkeit, doch wie in einer Reihe ſtehen. Es iſt aber nicht richtig, daß erſt das Chriſtentum das perſönliche Verhältnis zu Gott, das Bewußtſein der Gotteskindſchaft gebracht habe, es iſt im Judentum bereits voll ausgeprägt, mag immerhin das Knechtsverhältnis in der Breite der altjüdiſchen Gottesvorſtellung noch überwogen haben. Nicht erreicht dagegen iſt dies im ganzen ſonſtigen Orient. Spricht Jeſus: „Ich und der Vater ſind eins", ſo empfindet das Tagore als Näherung zum Oſten; wir werden ſo leicht nicht überhören, daß in dem „Ich und der Vater" die Zweiheit ſtrengſtens feſtgehalten, nur im Gegenüber die innige Wechſelbeziehung empfunden wird. Dieſe will auch Tagore, damit kommt vielmehr er dem Chriſtlichen nahe. Aber ſelbſt ſeinem ſo ſtark auf Harmonie angelegten Geiſte konnte es nicht gelingen, das Gegenverhältnis der Liebe, das nun einmal Zweiheit fordert, mit der doch ſtets feſtgehaltenen ſubſtantiellen Einheit von Gott und Menſch klar zu vereinigen. Ebenſo, wenn Tagore in dem „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt" die Beſtätigung ſeiner orientaliſchen Anſchauung finden will, daß der Menſch mit Gott vollkommen eins, ja ſelbſt Gott werden, vielmehr ſein könne, ſo hören wir aus dem Worte gerade den Gegenſatz heraus: Gott allein iſt vollkommen, wir ſollen es ſein, aber ſind es nie. Wie denn auch neben dieſem Worte das andere ſteht, auf das Kant gerade für die Ethik des Sollens ſich beruft: „Was heißet ihr mich gut? Niemand iſt gut als allein Gott." Dieſe Klarheit danken wir dem Judentum. Ihm hat das Gute für den Menſchen den klaren Sinn der Kantiſchen Idee, das heißt, der unendlichen Aufgabe. Wir ſahen früher, wie erſt daraus die Idee der Geſchichte geboren wurde. Wäre die Forderung des Guten für den Menſchen reſtlos erfüllbar, ſo hätte die Geſchichte ein Ziel, mit deſſen Erreichung ſie abgelaufen, das Spiel aus wäre, alles Streben und Leben erlöſchen müßte im Nirwāna. So will es Schopenhauer, aber ſo kann es keiner wollen, dem nicht Judentum, Chriſtentum und alles, was von dieſen ausgegangen, aus der Geſchichte geſtrichen iſt.

Der Gott des „alten Bundes“ iſt gewiß, wie nur je die Götter des Orients oder des vorchriſtlichen Weſtens, der Gott der Allnatur ebenſo wie der menſchlichen Sittenwelt. Das Naturgefühl des Chineſen, des Japaners iſt ohne Frage äſthetiſch hoch differenziert, an Innigkeit des Gemüts keinem nachſtehend. Aber die ſittliche Höhe der Propheten und Pſalmen erreichen weder ſie noch die Griechen; und ſie gibt auch ihrem Naturgefühl die eigene Erhabenheit. Das empfinden wir beſonders als uns verwandt, daran haben alle unſere Großen, Klopſtock, Herder, Goethe, Schiller, Beethoven ſich genährt. „Froh wie ſeine Sonnen fliegen...“ und „Die Himmel rühmen...“, das iſt 19. Pſalm. Und wer vergäße je wieder den 114. und alle die andern, oder den frohlockenden Preis der Naturfreiheit in der gewaltigen Jahwerede des Buches Hiob! Woher das? Der Preis des Schöpfers in ſeiner Schöpfung gewinnt eine ganz neue Bedeutung für den Menſchen als ſein höchſtes, in aller Schwachheit und Sünde doch ihm nächſtes Geſchöpf. „Wenn ich deinen Himmel anſchaue, das Werk deiner Finger, den Mond und die Sterne, die du bereitet haſt: was iſt der Menſch, daß du ſeiner gedenkeſt, und das Menſchenkind, daß du nach ihm ſchauſt? Denn du ließeſt ihn nur wenig hinter Gott zurückſtehen, und mit Ehre und Hoheit umgabſt du ihn. Du machteſt ihn zum Herrn über die Werke deiner Hände, alles haſt du unter ſeine Füße gelegt“ (Pſ. 8). Es iſt nicht zu viel geſagt: hier erſt iſt in Wahrheit der Menſch geboren, zugleich mit ſeinem Gott. „Mein Gott“: ſo ſpricht kein Orientale, ſo kann er gar nicht ſprechen, ſolange er als Orientale fühlt.

Damit iſt aber zugleich ſchon geſagt, in wie völlig über alles Orientaliſche hinaus ſich erhebendem Sinne der Gott des Judentums Hort der menſchlichen Sittlichkeit wird. Nicht die Allgewalt über die Welt nur macht ihn dazu, auch nicht nur die oft erſchütternd dargeſtellte Allwiſſenheit, durch die er der Menſchen „Herz und Nieren“ prüft. Sondern die Redlichkeit des innerſten Menſchenherzens ſelbſt erdenkt ſich den allſehenden Lenker, Richter und Erlöſer der Herzen, um an ſeiner Heiligkeit die Reinheit der eigenen Sittlichkeit zu meſſen und, wenn ſie Schaden genommen hat, zurechtzurichten. Es iſt betrübliche Unwahrheit, wenn immer noch und immer wieder geſagt wird, das Judentum kenne das Sittliche nur in der Geſtalt der Gerechtigkeit, aber nicht väterlicher Liebe und Gnade. Unabläſſig vielmehr preiſen die Pſalmen, als untrennbar eins, dies beides: Gnade und Recht, Recht und Gnade. Sie ſprechen ſo klar, wie es ſelten ſonſt geſchehen iſt, aus, daß Gottes Gerechtigkeit gegen den Menſchen

ſeine Gnade, ſeine Gnade ſeine Gerechtigkeit iſt. Pſ. 103: „Er verfuhr mit uns nicht nach unſerer Sünde und vergalt uns nicht nach unſeren Verſchuldungen, ſondern, ſo hoch der Himmel über der Erde iſt, iſt ſeine Gnade mächtig über denen, die ihn fürchten ... Wie ſich ein Vater ſeiner Kinder erbarmt, hat ſich Jahwe erbarmt über die, die ihn fürchten. Denn er weiß, woraus wir geformt ſind, er iſt eingedenk, daß wir Staub ſind.“ Pſ. 145: „Jahwe iſt gerecht in allen ſeinen Wegen und gnädig in allen ſeinen Taten“ uſf. Nie iſt der Abſtand des ſündigen Menſchen von Gottes Heiligkeit ſo abgründtief, ſo unbedingt wahrhaft empfunden worden. Aber ſtets wieder erhebt ſich die vom Schuldbewußtſein tief niedergebeugte Seele in der Aufrichtigkeit der Erkenntnis des Fehls zu dem getroſten „Und doch!“ Pſ. 22: „Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen? So rufe ich tagsüber, doch du antworteſt nicht, bei Nacht, und ich finde keine Beruhigung. Und du biſt doch der Heilige ... auf dich vertrauten unſere Väter, und du erretteteſt ſie ... Er hat das Elend des Elenden nicht verſchmäht und nicht verachtet und ſein Antlitz nicht vor ihm verborgen, ſondern als er zu ihm ſchrie, hat er ihn erhört.“ Pſ. 25: „Gütig und wahrhaftig iſt Jahwe, darum weiſt er Sündern den Weg ... Alle Wege Jahwes ſind Gnade und Wahrheit.“ Pſ. 32: „Wer redlichen Herzens iſt, darf ſeiner Gnade ſich getröſten.“ Pſ. 34: Gerade denen, die zerbrochenen Herzens ſind, iſt er nah. Pſ. 51: „Entſündige mich ... Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, bringe in mich einen neuen, gewiſſen Geiſt, verbirg dein Angeſicht nicht vor meinen Sünden und tilge alle meine Verſchuldungen. Verwirf mich nicht von deinem Angeſicht, und nimm deinen heiligen Geiſt nicht von mir.“ So fort und fort. Der heilige Geiſt Gottes, der Geiſt der Heiligkeit lebt im Herzen des Menſchen. Dies, dieſe „beſſere Perſon“ in ihm ſelbſt, iſt es, was ihn hoch über alle anderen Geſchöpfe, Gott zunächſt ſtellt.

Nur aus ſolcher ſittlichen Tiefe konnte ein Werk wie das Buch Hiob geſchrieben werden. Wie da in einer ſtrengen Herzenslauterkeit, die alle Moral des Lohns und der Strafe weit hinter ſich läßt, der Menſch aus der Tiefe ſeines Elends unerſchrocken Gott, der ihn ſo geſchlagen, zur Rechenſchaft fordern, jedes menſchliche Gericht zurückweiſen darf, aber willig vor Gott ſich beugt, da dieſer ihm ins Bewußtſein zurückruft: „Wo warſt du, da ich die Erde gründete ...? Willſt du gar mein Recht zunichte machen, mich verdammen, damit du recht behalteſt? Wer hat mir etwas zuvor getan, daß ich vergelten müßte?“ — und wie dann

derſelbe Gott ihn um ſeine wehes Rechten mit dem Schöpfer, ſo vermeſſen es war, nicht ſtraft, ſondern ſegnet, dagegen die „leidigen Tröſter", die Gerechten, die Hiobs Elend auf eigene Verſchuldung ſchieben wollten, ſeinen Zorn fühlen läßt und nur um des hart Geſcholtenen willen ſie begnadigt — das iſt echter und tiefer als all die gequälten „Verſuche in der Theodizee", die die Philoſophen der Aufklärung, und die keineswegs glücklicheren, die ſo viele tragiſche Dichter unternommen haben. Das konnte nur der Sohn eines Volkes dichten, dem die Freiheit der Sittlichkeit, dem die „Menſchheit in der Perſon eines jeden", als die beſſere Perſon in ihm, in leuchtender Klarheit aufgegangen war. Und eine tragiſche Geſtalt wie Jeremia, nicht gedichtet, ſondern in voller, harter Geſchichtswahrheit daſtehend — welches Volk hat ihresgleichen aufzuweiſen? Wollte man einwenden: Aber die Juden haben ihn geſteinigt! ſo wäre zu antworten: Welches Volk hätte ſeine Propheten nicht geſteinigt? Aber wo habt ihr den Propheten, der dieſem das Waſſer reicht? Michelangelo iſt groß, daß er dieſen ſo empfinden und darſtellen konnte, wie er es getan. Den ſeht an, und macht euch klar: So empfand ein Sohn der Renaiſſance die ſittliche Größe in dieſer Geſtalt des Alten Teſtaments!

Und doch behält Hegel recht, wenn er behauptet, daß erſt im Griechentum die innere Sonne der „ſubjektiven Freiheit" voll aufgeleuchtet ſei. Im Judentum bleibt, wie überhaupt im Orient, in dem einzigen Elemente der Religion alles beſchloſſen. Eine in ſich ſelbſt gegründete Wiſſenſchaft, eine ebenſo in ſich gegründete Sittlichkeit, eine ſelbſtändige Kunſt und, dies alles in ſeinem letzten, autonomen Grunde zuſammenbegreifend, eine ſelbſtändige, nicht mehr in Religion eingehüllte Philoſophie, ein ganzes befreites Menſchentum hat kein Volk erreicht als die Griechen und wer es von ihnen gelernt hat. — Aber weshalb ſoll das ſchlechthin ausſchlaggebend ſein? Kommt nicht auf die ungeteilte Einheit des Erlebens zuletzt alles an, iſt nicht alles andere, ſind nicht alle jene Spaltungen nur von techniſcher Bedeutung? Mußten ſie nicht vielmehr überwunden werden, damit das „Leben" ganz, ungeteilt in ſich ſelbſt eines ſei? — Wir werden der Frage nicht ausweichen, vorerſt aber gilt es, zur vollen Klarheit zu bringen, daß von Kultur, von Menſchheit, ohne den Schritt, den das Griechentum vollbracht hat, nicht die Rede ſein würde. Der Gegenſatz iſt kein geringerer als der von Gebundenheit und Freiheit. Religion ſtellt zwar, auf der im Judentum erreichten Stufe, das einzige

Individuum der einzigen Allheit, Gott gegenüber. Sei aber die allüberragende Wechſelbeziehung zwiſchen dieſen beiden äußerſten Polen noch ſo ſtark und rein nicht nur erlebt, ſondern auch erkannt — der ganze, unermeßliche Reichtum der Selbſtheit war damit noch nicht erſchloſſen. Er iſt vielleicht vorgefühlt, aber nicht wirklich bewußt, alſo auch noch nicht dem Selbſt, dem Menſchen voll zueigen geworden, er bleibt ſich ſelbſt gleichſam nur Verheißung. Alles ſchlummert, aber ſchlummert eben noch in der einzigen, religiöſen Urform der Bewußtheit. „Religio" heißt Gebundenheit, genauer: Zurückgebundenheit, zurück in den einigen Urgrund des Seins; es gilt aber nun gerade die Löſung; nicht als Losriß, Durchreißen jedes Bandes, aber volle Entlaſſung zur Freiheit des Selbſtſeins des Menſchen, der dann erſt wieder, aus freier eigener Entſchließung, dem ewigen Urgrunde ſich verbinden wird. Das iſt immer noch, ja erſt recht Religion, aber Religion weſentlich neuer Art: nicht mehr bloßes, paſſives Gebundenſein, ſondern freies, aktives Sichbinden und -verbinden. Im althebräiſchen Schrifttum will ſchon aus den alten Wundervorſtellungen die Ahnung eines unverbrüchlichen Geſetzeszuſammenhangs der Natur ſich durcharbeiten. Noch lebendiger iſt das Sittliche in ſeiner Eigenart und Selbſtändigkeit vorgefühlt und in den hochachtbaren ſozialen Ordnungen des jüdiſchen Geſetzes dargeſtellt. Vielleicht auch im Konfuzianismus, mehr oder minder wohl überall. Und tatſächlich erreicht iſt eine hohe Freiheit der Kunſt in China, in Japan. Trotzdem kommt es nirgends zu einer ganz befreiten Entwicklung der Wiſſenſchaft, Sittlichkeit und Kunſt auf völlig autonomem Grund. Es finden ſich überall verheißungsreiche, in ihrer Urwüchſigkeit reine und kraftvolle Anläufe, doch nirgends eine methodiſche Durch- und Weiterbildung. Es bleibt zuletzt doch alles noch in der Fragloſigkeit des Erlebens. Es iſt der entſcheidende Schritt zu etwas gründlich Neuem, zu einer zweiten inneren Weltſchöpfung und Schöpfung des Menſchen, daß man fragt und Antwort heiſcht, „Rechenſchaft" verlangt und ſich ſelber gibt. Das iſt der Prometheusfunke, mit dem die Schöpfertat Gottes ſich in den Menſchen hinüberpflanzt. Es iſt erſt die wahre Geburt des „Selbſt". An ſich ſelbſt richtet das Bewußtſein die Frage, ſich ſelbſt ſteht es Rede, ſich ſelber ſtellt es das Problem, das nur es ſelbſt ſich löſen kann. Wo etwas davon ſonſtwo anklingt, empfinden wir es ſofort als dem griechiſchen Geiſt verwandt, ſo in der Bhagavad-Gita, ſo im Buche Hiob, wo beſonders klar, aber eben nur in religiöſer Wendung, der Gedanke des Rechtens,

der Rechenſchaftsforderung ſich ausſpricht. Dem Griechen aber iſt das höchſt lebendig in allem. Die griechiſche Tragödie, der disputierfreudige Dialog der Komödie, die ganz einzige Sokratiſche Weiſe des Philoſophierens, die durchaus auf dem „Rechenſchaft geben und abverlangen“ beruht, die begründende Geſchichtſchreibung ſeit Thukydides, die griechiſche Redekunſt, die auf ihrer Höhe durchaus Beweiskunſt, flüſſig gewordene Dialektik iſt — alles weiſt übereinſtimmend in dieſe Richtung. Die „Methode“, das „Nachgehen“, der bewußt auf ſein Ziel gerichtete Gedankengang begründet das, was dem Griechen, ihm allein und wer es von daher hat, „Wiſſenſchaft“ (Epiſteme) heißt. Den Sinn ihres durchgängig einſtimmigen Verfahrens umſchreibt Platon ſchlagend richtig, übrigens ganz auf Grund der Begriffe, die in der Mathematik der Pythagoreer, der Naturwiſſenſchaft und Medizin Oſtjoniens, in faktiſchem Gebrauch waren, ja in bewußtem Einklang mit dem Tun aller ſo vielgeſtaltig in das ganze Leben eingreifenden „Techne“, durch die „Hypotheſis“, das „Grundlegen“, das allein geeignet, vom gegebenen Faktum und deſſen Handhabung zu menſchlichem Gebrauch „Rechenſchaft zu geben“. Wir ſprechen von „Erklären“, der Grieche ſagt lebendiger „Retten“, nämlich als Beſitz des Geiſtes der Erkenntnis ſichern, und mit der Erkenntnis der Beherrſchung und Nutzung zu fruchtbarem Gebrauch. Denn Wiſſenſchaft und Technik ſind ihm völlig eins.

Auch die geſellſchaftliche, die ſtaatliche Ordnung vollzieht ſich dem Griechen, beſonders in dem auch darin exemplariſchen Athen, in der ganzen Härte einer dialektiſchen Auseinanderſetzung, nicht ohne die Form der Entwicklung durch Rede und Gegenrede, die nur von daher die allbeherrſchende Bedeutung gewinnen konnte, wie ſie beſonders im griechiſchen Drama ſich beweiſt.

Gilt ein gleiches auch von der griechiſchen Kunſt? Ja, auch von ihr. Denn die unverkennbare Eigenheit griechiſcher Kunſtgeſtaltung liegt wiederum in dem ſehr beſtimmten Sichrechenſchaftgeben vom Geſetze des Aufbaus des Kunſtgebildes. In der Baukunſt iſt es ſofort erſichtlich, wie da alles abzielt auf reinliche Gliederung, Auseinanderlegung in die weſentlichen Teile und Betonung der Knotenpunkte, klares Umſchreiben jedes einzelnen Faktors. Überall verrät ſich — ich folge in dieſer Charakteriſtik einem hierauf beſonders achtſamen Kunſtſchriftſteller, G. von Alleſch — der ordnende Geiſt, der die Merkmale ſcharf umgrenzt, eine Vermiſchung nicht zuläßt. Der griechiſche Tempel iſt „klar wie ein Begriff“ und, wie

ein ſolcher, unveränderlich, zeitlos, im vollen Gegenſatz zum gotiſchen Dom- oder oſtaſiatiſchen Tempelbau. Die geometriſche Abſtraktion iſt ſtark vorherrſchend. In der plaſtiſchen Kunſt fällt ſofort auf das Betonen des Typiſchen, Zurückdrängen alles individuell Abweichenden, Quellenden, Wuchernden, Gleitenden, Verworrenen, wie es in der Ornamentik, aber auch der Figurenplaſtik gotiſcher wie orientaliſcher Kunſt ſich allenthalben vordrängt. Für die menſchliche Geſtalt, die den Hauptvorwurf der griechiſchen Plaſtik bildet, werden genaue Maßſyſteme aufgeſtellt, die jedem einzelnen Gliede ſeine feſte Proportion zum Ganzen anweiſen. Die hochgerühmte Stimmung der „ſtillen Einfalt", „ſchlichten Größe" wird durch nichts als dieſe ſtrenge Sachlichkeit erreicht. Es iſt das Schreiten, Ruhen, Opfern, der Tanz an ſich, was ſich da darſtellt, nicht ſoll der Beſchauer in die Bewegung, in den Rauſch des Tanzes etwa mitfortgeriſſen werden.

Beſonders lehrreich beleuchtet derſelbe Autor den Grundunterſchied, auf dem dieſer auszeichnende Charakter der griechiſchen Kunſt beruht, durch den Hinweis darauf, wie ſchon die griechiſche Sprache einen von dem ſonſt vorherrſchenden abweichenden Typus in beſonderer Schärfe ausprägt, der ganz der bis in die Kunſt hinein ſich beweiſenden Eigenheit der griechiſchen Begriffsbildung entſpricht. Alle urwüchſigen Sprachen, aber auch eine in ihrer eigentümlichen Richtung hochentwickelte, die chineſiſche, reihen, nicht anders als wir es täglich an der Sprechweiſe der frühen Kindheit beobachten, in lebendiger Anſchaulichkeit nur immer Bild an Bild; die Beziehung des Einen zum Andern wird nicht durch Abwandlung des Worts oder beſondere Bindewörter, ſondern durch bloßes Nebeneinanderſtellen, wenn nötig unterſtützt durch Betonung oder Geſte, ausgedrückt, ſie muß im allgemeinen von dem ebenſo anſchaulich miterlebenden Hörer erraten werden und wird mit eben der Sicherheit erraten, mit der die Mutter ihr Kind in ſeiner für Nichtmitlebende ganz unzugänglichen Indianerſprache verſteht. Die griechiſche, die lateiniſche, übrigens auch die altindiſche und mehr oder weniger alle ariſchen Sprachen bringen dagegen durch Wortabwandlung oder eigene, die Verbindung, Entgegenſetzung uſw. bezeichnende Wörter die logiſche Beziehung als ſolche zum Ausdruck, immer im beſtimmten Hinblick auf die aufeinander zu beziehenden, eben damit deutlichſt auseinandergehaltenen „Knotenpunkte". In der ſchon angezogenen Schrift des Chineſen Ku-Hung-Ming findet man dafür ein einleuchtendes Beiſpiel, indem ein

chineſiſches Gedicht in genauer Wort-für-Wort-Übertragung verdeutſcht wird. Der Chineſe veranſchaulicht dadurch wirkſam die von ihm hoch geprieſene Kindlichkeit des chineſiſchen Geiſtes. Er verſichert, daß Kinder das Chineſiſche leicht erlernen, während die Gelehrten des Weſtens es oft recht ſchwer finden. Was bezweckt denn die ſo viel künſtlichere Weiſe der ariſchen Sprachen? Richtiger: was iſt es, das dieſen bewußt konſtruktiven Aufbau der Sprache forderte und hervorbrachte? Was anders als das Bedürfnis der vollen geiſtigen Bewältigung, Aneignung, Durcharbeitung der Vorſtellungen, um ſie in ganzer Freiheit handhaben zu können? Rohrbachs „Geſchichte der Menſchheit" führt den Vorrang des Ariers auf die Verwendung des Streitroſſes zurück. Das iſt wohl ſtark einſeitig; aber als bezeichnendes Symbol für den unterſcheidenden Grundzug des ariſchen Geiſtes ſei die Bändigung des Roſſes durch den Reiter oder deſſen Zügelung durch den Wagenlenker uns willkommen. Die Zügelung iſt jedem geläufig als Ausdruck einer ethiſchen Haltung des Geiſtes. Man erinnert ſich des Wagenlenkers Vernunft und ſeiner Roſſe Mut und Begier in Platons Phaidros. Aber die ganze Geiſtesart der Griechen trägt dieſen Charakter, ſeine Logik, ſeine Äſthetik ſo gut wie ſeine Ethik. Wie der geſpannte Blick des Wagenlenkers, der durch die leiſeſte Zuckung der den Zügel faſſenden Hand die Roſſe auf der gewollten Bahn hält, ſo iſt der ganze Sprach-, Denk- und Kunſtgeiſt des Griechen, ebenſo wie ſein ethiſcher, auf das Telos (Ziel) oder den Skopos (Ausblick) gerichteter Geiſt. Platons „Idea" iſt Hinſchau auf den unverrückbaren, rein geiſtigen Einheitspunkt; es liegt darin der volle aktive Sinn eines Schauens, vielmehr Erſchauens, dem das Objekt nicht ſowohl daſteht als erſt erſteht. Der ſo auffallend griechiſche Sinn für Grenze, Maß, Geſetz wurzelt ganz hierin und hat keine andere als dieſe letzte Bedeutung. Das Begrenzen iſt ein Meiſtern, das Mäßigen ein Indiegewaltbringen, das Geſetz, der Nomos, das, was „Jedem das Seine" zuteilt, d. h. die Verfügungsgewalt ihm ſichert, die er braucht, um ſein Werk, ſeine eigentümliche Aufgabe zu vollbringen.

Nur ein maß- und geſetzfeindlicher, meiſterlos aus allen Geleiſen drängender Geiſt kann dieſe griechiſche Selbſtzügelung mißverſtehen als unwürdige Feſſelung, Selbſtknechtung, während ſie gerade die zuſammengehaltene Kraft der Bemeiſterung bedeutet, die die lebenzeugenden, lebenſchaffenden Kräfte im Menſchen vielmehr erſt recht befreit. Jene Fehldeutung wurzelt wieder einmal in der unſeligen Verfälſchung des

Willensbegriffs, der gewaltſamen Löſung des Willens von der Vernunft. Das iſt auf alle Fälle völlig gegen den Geiſt des Griechentums. Der Wagenlenker Geiſt iſt durchaus auch zielgerichteter, das Ziel ſelbſt ſetzender und alle Kräfte auf es hin lenkender Wille. Einen Willen dagegen ohne bewußte Zielrichtung, einen Willen als blindes Treiben, vielmehr Getriebenſein aus dunklem Seelengrunde, wie unter fremder Gewalt, lehnt er beſtimmt ab. Wohl hat ein unerbittliches Schickſal zuletzt über alles Gewalt, aber der Held trotzt ſelbſt der Schickſalsgewalt. Mag er ſcheitern, fallen — und unentrinnbar iſt ja ſein Fall —, er wahrt dennoch in ſich die Freiheit des hellblickenden eigenen Wollens. Der Geiſt iſt Schöpfer und ſchafft aus Liebe zum Werk. Schon lernten wir ihn kennen, den Schöpfer Eros, als Mittler zwiſchen Sterblichem und Unſterblichem, an beidem teilhabend, um den ewigen Werdegang einer neuen Weltſchöpfung, der Weltſchöpfung des Menſchen im Gang zu halten. Platon ſetzt ihn gleich der Philoſophie, der Dialektik; er verkürzt darum aber nicht der Begeiſterung ihr Recht. Nur, was ſie im göttlichen Wahnſinn weisſagt, muß dann auch die Probe, die „Rechenſchaft" der Vernunft aushalten.

Dieſen griechiſchen Geiſt der Vernunft, des Maßes und Geſetzes verkennt auch der, der darin nichts als kurzſichtigen Intellektualismus, Auflöſung der Totalität, Verendlichung des Überendlichen, Erſtarrung aller freien Beweglichkeit zum unbeweglich ruhenden Daſtehn, Ertötung aller inneren Lebendigkeit argwöhnt. So etwas wäre eher das indiſche Nirwāna, mit dem der griechiſche Geiſt keinen Faden gemein hat. Vielleicht ſpielt das hier und da von außen her in die griechiſche Welt mit hinein. Aber wir empfinden es da ſofort als weſentlich ungriechiſch, etwa in der eleatiſchen Anſicht von der bewegungsloſen Ruhe des Seins, oder in der ſpäteren Ethik der Apathie, der Galene (regungsloſen Stille der Seele). Schon in Heraklit, dem Krieg der Vater aller Dinge, im Pythagoreismus, dem das Werden fortſchreitende Begrenzung des Unbegrenzten iſt, wird das überwunden. Und wenn Platons Ideenwelt an jene eleatiſche Ruhe des Seins noch erinnert, ſo hat er ſich doch mehr und mehr davon befreit bis zur vollen Anerkennung nicht bloß eines ganz poſitiven, fortſchreitenden „Werdens zum Sein", ſondern auch eines Wandels (Kineſis) der Eide (Gattungen, vielmehr Grundgeſtalten des Seins) ſelbſt, auf Grund der Unendlichkeit der Wechſelbeziehungen, in die ſie ſich ganz aus ſich ſelbſt, ihrer eigenen Natur zufolge, dialektiſch entwickeln. Die Ideen werden,

aus ruhenden, „im Sein daſtehenden“ Geſtalten, zu geſtaltenden Funktionen, wie es in dem von Haus aus aktiven Sinn der „Idee“, gegenüber dem mehr paſſiven Eidos, von Haus aus angelegt war. Und damit ſind Bewegung, Leben, Seele, Geiſt, Gottheit gerettet. Ariſtoteles vollends ſtellt in dem tiefſten, bleibend wertvollſten Motiv ſeiner Metaphyſik die „Energie“ an die Spitze alles Denkens und Seins; ebenſo wie ſeine Ethik eine ganz ausgeſprochene Ethik der Aktion, nicht paſſiver Befriedigung iſt. Sie kennt und ſucht keine Glückſeligkeit anders als im Tun. Und höchſte Energie iſt ihm der Geiſt, der von Haus aus praktiſcher wie theoretiſcher, und gerade als theoretiſcher in tiefſter Wurzel tätig, reinſte Tätigkeit iſt. So hat allgemein das, was die ewig gültige Errungenſchaft des Griechengeiſtes iſt, die methodiſche Begründung der Wiſſenſchaft in einer „Logik“, der ſittlichen Lebensordnungen in einer „Ethik“, der Kunſtübung (die eigentlich jenes alles in ſich ſchließt) in einer bewußten Kunſtlehre, Techne, die Bedeutung, dieſe dreifache Weltſchöpfung des Menſchen: Wiſſenſchaft, Sittlichkeit, Kunſt, eben als ſeine Schöpfung, als Hervorbringung aus eigenem Geſetzesgrund, aus den nie erſchöpften Tiefen jenes Logos der Pſyche, der ſeinem Weſen nach ewig „ſich ſelber ſteigert“, ins Bewußtſein zu heben, ſo ihren ſicheren Gang (Methodos) und damit ihre unbeſchränkte, ſtetige Weiterentwicklung zu begründen. Das aber iſt erſt im vollen Sinne die Selbſtſchöpfung des Menſchen.

Wer ſich ſo das Weſen der „Griechheit“ klar gemacht hat, der wird die unbedingte Vorherrſchaft der Form im griechiſchen Tempelbau, der griechiſchen Plaſtik und ſo durchweg nicht mehr als ſeelenloſe Typik, als gehaltentleerte, lebensfremde Abſtraktion mißverſtehen, ſondern er wird in dem allen den lebendig pulſierenden Rhythmus freier, doch beherrſchter Geſtaltung erkennen. Merkwürdig genug hat man nun gerade durch dieſen aus dem Innerſten des griechiſchen Geiſtes geborenen Begriff „Rhythmus“ den Gegenſatz auszudrücken verſucht, an dem man das Griechentum maß, und an dem gemeſſen es ſeine Unzulänglichkeit erkennen laſſen ſollte. Soviel ich verſtehe, iſt Form Rhythmus, Rhythmus Form. Aber man ſcheint ſich unter „Form“ etwas wie eine Gußform vorzuſtellen, in die die widerſtrebende Maſſe hineingepreßt werde, daß ſie in eine ihr von Haus aus fremde Geſtalt komme. Der Grieche aber verſteht die Form durchaus lebendig, energetiſch, als freie, eben rhythmiſche, aus den eigenen Lebensgeſetzen des Organiſchen fließende Bewegung. Das Ruhen, Schreiten, Tanzen in den griechiſchen Bildwerken fließt ſtreng organiſch

aus der natürlichen Rhythmik besonders der Atmung, die die Seele der von den Griechen so ernstlich betriebenen Gymnastik ausmacht; also wahrlich aus Leben und nicht aus Erstarrung. Allerdings ist der Rhythmus der griechischen Plastik wie Architektur vorwiegend gehalten, weil eben innerlich beherrscht auch in stärkster Erregung, selten losgelassen wild. Übrigens ist auch ein tief bewegter Rhythmus der griechischen Kunst nicht ganz fremd. So sagt v. Allesch selbst von der Nike von Samothrake: Das Gefält (des Gewandes) umflattert, umrieselt den Körper, wie in der freigewachsenen Natur der Wind durch die Zweige fährt... es tanzt, es spannt sich, rollt sich zusammen, es berauscht das Auge, das ihm folgt usf. Aber das hält er für eine fast zufällige Ausnahme. Es sei eine vereinzelte intuitive Schöpfung, wie eine Erinnerung des griechischen Geistes an die Vorzeit, als er noch staunte und erlebte, ohne zu fragen... Aber er muß dann doch anerkennen, daß besonders die griechische Vasenmalerei an Beispielen frei rhythmischer Gestaltung sogar reich ist. Sie steht eben dem unmittelbaren Leben näher, während die Werke der hohen Kunst, als kultische, ein monumentalen Charakter anstreben. Aber ihnen fehlt es darum an Rhythmus nicht, er ist nur gehalten, ruhig. Allesch hat auch nicht unterlassen zu bemerken, daß der Grieche, gerade weil das Typische, das uns an der griechischen Bildnerei so auffällt, ihm natürlich, weil sein ganzes Sehen darauf eingestellt war, schon die geringste Abweichung davon als stark ausdrückend empfinden mußte, während eine orientalische oder gotische Plastik, die irgendeine leidenschaftliche Erregung ausdrückt, ihm verzerrt erschienen wäre. Er erkennt ebenfalls an, daß in der griechischen Tragödie, abgesehen von dem Großen, ja Unendlichen, das im Gegenstande liegt, doch auch der Rhythmus des Wortes oft aus bloßen Erkenntnissen Erlebnisse macht. Wie sollte auch wohl griechische Poesie des Rhythmus ermangeln, da selbst griechische Prosa, wie wohl die keines anderen Volkes, auf ihrer Höhe stets von tiefem Rhythmus durchatmet ist? Wer davon nichts findet, dem muß wohl die Gewöhnung an grellere, üppigere, schwelgendere Ausdrucksmittel die Empfänglichkeit für eine gehaltenere Formsprache geschwächt haben, etwa wie ein an Wagner oder ganz Moderne gewöhntes Ohr es fertig bringt, bei Mozart nur toten Formalismus zu finden. Wildheit, Chaotik ist doch nicht Rhythmus, sondern die Wildheit bändigen, aus dem Chaos den Kosmos gestalten, das ist Rhythmus.

Die Frage ist von einer sehr ernsten, aktuellen Tragweite, an ihr hängt zuletzt unsere Stellung nicht bloß zur Antike und zur Renaissance, sondern

zu dem ganzen gewaltigen Ringen der letzten zweieinhalb Jahrtausende der Geschichte des Abendlandes. Deshalb müssen wir bei der Frage noch verweilen. Indem man gegen die Verknöcherung der griechischen Kunst- und Dichtweise in hellenistischer und römischer Zeit, gegen die Renaissance, soweit sie als Wiederausgrabung und Nachbildung der Antike erscheint, vollends gegen eine ausschließliche, wahllose Verehrung beider, wie sie vor vierzig, fünfzig Jahren noch verbreitet sein mochte, sich mit gutem Grunde auflehnt, scheint man vielfach heute entschlossen, geradezu all das Große, was wir nicht Althellas allein, sondern dem ganzen von da ausgegangenen Kulturschaffen des Abendlands verdanken, über Bord zu werfen und uns auf den Kindesstandpunkt des Orients oder des frühen Mittelalters zurückzuschrauben.

Allesch ist noch ein maßvoller Vertreter dieser Richtung, aber er teilt doch oder bestärkt in vielem die Grundauffassung, die zu solchen weitführenden Folgen verleitet hat. Aber indem er nach jener schon einseitigen Deutung der Antike auch die ganze Renaissancekultur zu verstehen sucht, sieht er sich im einzelnen genötigt, Ausnahmen über Ausnahmen zuzugestehen. Und diese betreffen, merkwürdigerweise, gerade die wirklich große Renaissancekunst. So Giotto, überhaupt fast die ganze Frührenaissance, fast die ganze Renaissance-Plastik; so Botticelli, besonders aber — Lionardo da Vinci, dessen „Eurhythmie" ihm etwas Überraschendes ist, „das zu erwarten wir nicht berechtigt waren". Seine Seele, rühmt er, war auf Wohlklang gestimmt; er spielt das Instrument des menschlichen Körpers wie eine Geige, er verfolgt den Ausdruck bis in die Fingerspitze, verbindet durch eine rhythmische Einheit jeden Teil eines Körpers mit dem andern; man findet keine tote Stelle in diesen Körpern; daher das ungeheure Leben, das sie ausströmen. Aber, merkwürdig, wie der Musik eine gewisse Mathematik immanent ist, so sind seine Formenrhythmen auf fast zahlenmäßig faßbare Grundsätze gebracht. — Wir fragen: was kann griechischer sein als eine solche Kunstweise? Sie entspricht aufs reinste der ganz antik eingestellten wissenschaftlichen, ethischen, philosophischen, selbst religiösen Art desselben wundersam umfassenden Geistes. Das alles ist fast griechischer als griechisch, jedenfalls fließt es aus dem Herzen des von einem innerlichst verwandten Geiste tief erfaßten Griechentums. Vollends muß die Vorstellung eines abstrakten Schematismus scheitern an dem, der doch der Vollender der Renaissancekunst ist: Michelangelo. Da heißt es unter anderm: Eine neue, innerlich lebendige Daseinsform der

Menſchheit wurde begründet. Michelangelo „öffnet gigantiſch die Schleuſe des Lebens und füllt mit gewaltig hinwogendem Strom das ſorgſam gegrabene Bett ... Die Form tritt wieder in den Dienſt des Inhalts. Der italieniſche Geiſt war ſchließlich auf ſeinem beſonderen Wege vor dieſelben Probleme gelangt, die man ohne Aufhören im Norden in myſtiſch-intuitiver Weiſe zu löſen verſucht hatte.“ Nur löſt er ſie eben auf ſeinem Wege; dazu war die analyſierende und aufklärende Arbeit der Renaiſſance nötig geweſen. — Was aber iſt jenes gemeinſame Problem? Die Hinaufhebung der Kunſt in die Regionen des Unſichtbaren, Überſinnlichen, Metaphyſiſchen. Nun denn, laſſen etwa Michelangelos Sonette irgendeinen Zweifel darüber, woher das „Metaphyſiſche“ ihm gekommen iſt und was es ihm bedeutete? Es iſt kein anderer als Platon, aus dem er es ſchöpft. Bei ihm hat man es doch von je gefunden, die Renaiſſance iſt von dieſer Metaphyſik ja ganz durchtränkt. Gerade das iſt das ganz Griechiſche an ihr; was Wunder, daß es auch in ihrer Kunſt ſo vernehmlich durchklingt! Wäre etwa dem Aiſchylos ſolche Metaphyſik fremd? Wäre die Kunſt der Griechen gar nur „analyſierende und aufklärende Arbeit“? Form ohne Inhalt? Form — Inhalt! Wir dachten, Kunſt, nicht minder Wiſſenſchaft, Sittlichkeit, Religion, Philoſophie, alles, was wir unter „Kultur“ begreifen, ſei etwas Lebendiges. Wo wäre da Form neben Inhalt, Inhalt neben Form, Schale neben Kern, Kern neben Schale? Wo würde der lebendige Strom in das fertige Bett nur eingegoſſen, die Seele dem fertigen Leibe eingeblaſen, der Leib ihr bloß umgetan wie ein Mantel? Daß die Form auch abſtrahierbar iſt, daß ſich von ihr Ausſage tun, Rechenſchaft geben läßt, macht doch nicht ſie ſelbſt zum bloßen Abzug (Abſtrakt).

Alles, was zuzugeben und gewiß auch mit Nachdruck zu betonen iſt, iſt, daß die Griechen, indem ſie den Geſetzen logiſcher, ethiſcher, äſthetiſcher Geſtaltung, den Geſetzen des Philoſophierens, den Geſetzen ſelbſt der Religion nachfragten und wenigſtens ihre Grundgeſetze bewundernswürdig richtig trafen, nicht zugleich auch die Aufgaben der Wiſſenſchaft, Sittlichkeit, Kunſt, Philoſophie, Religion erſchöpfend gelöſt, ſondern Unermeßliches der Nachwelt zu tun übrig gelaſſen, aber auch aufgegeben haben. Zuzugeben iſt, daß ſie faſt in allem zu raſch fertig waren, im erſten Anlauf auch gleich das Ziel erreicht dachten, das Ziel nicht weit genug ſteckten; zuzugeben, daß ſie zuletzt überall auf endliche Abgrenzungen eingeſtellt blieben, die unendlichen Pfade, auf die der Logos der Pſyche

nach Heraklits Wort weist, zu verfolgen zu bald verzagend aufgaben und so die letzten Tiefen der Psyche drinnen wie draußen im Universum nicht erschlossen. Das erklärt die Kurzlebigkeit ihrer Kultur, die verhältnismäßig rasche Erschöpfung nach dem herrlichsten Aufschwung einer so noch nie zuvor gesehenen Schaffenskraft. Die Erstarrung auf der einmal erreichten Stufe, das allein ist die Gefahr. Darin wurzelt der Irrtum des engherzigen Klassizismus. Das bekämpfe man, wenn es der Bekämpfung noch bedarf, nachdem doch die neue Zeit darüber längst hinausgeschritten ist. Kein Shakespeare, kein Rembrandt, auch keiner unserer Großen, da wo sie ganz sie selber sind, ist darin befangen geblieben. Immerhin, überall wo die Schöpferkraft erlahmt, droht der Rückfall in solche Verengung, also mag die Warnung davor immer noch und immer wieder am Platze sein. Also man lasse die Toten ihre Toten begraben, aber lasse, was unsterbliches Leben in sich hat, lebendig bleiben und immer neu lebendig werden. Das allein ist echte Renaissance: Wiedergeburt zu lebendig fortwirkendem Leben, nicht Wiederausgrabung und künstliche Wiederbelebungsversuche am Leichnam der Antike. Vor allem sollte man nicht, indem man gegen die Renaissance des klassischen Altertums streitet, uns eine noch viel falschere Renaissance des Orients oder des Mittelalters zumuten. Jede künstliche Wiederaufpfropfung einer einmal überschrittenen Kultur auf die weitergekommene ist innerlich so unmöglich, wie daß die Wasser bergan fließen. Das läßt sich durch allerlei Stau- und Pumpwerk am Ende wohl erzwingen, aber urkräftige Wasser werden die Dämme und Schleusen durchreißen oder sich abseits ihren Weg bahnen und doch zu Tal gehen.

Mitunter aber wird schon gegen alle „Vernunft", alles „Gesetz" Sturm gelaufen. Ein Julius Hart stellt uns (nach dem Kriege) ein Buch in Aussicht, das schlechtweg die Vernunft als Ursache aller Übel erweisen soll. Dies vermeinte „Himmelslicht" sei vielmehr die Fata Morgana, die große Irreführung, die verhängnisvolle Täuschung, die das menschliche Dasein verwirrt hat. Die Lehren vom Absoluten, vom Ur-einen im Allen, das absolutistische Denken, die Hammer- und Amboßlehren, Macht-, Herrschafts- und Sklavenideen wie andererseits Einheits- und Gleichheitsphantastereien, das ist es, meint er, was die Erde mit Blutströmen überflutet und die Orgien des Wahnsinns entfesselt hat, wie sie heute über Europa hinrasen. — Das Mißverständnis ist hier schon mit Händen zu greifen. Man nennt „Vernunft" Erstarrung der Begriffe, Absolutismus sei es des

Einzelnen oder des Allgemeinen oder beider; ſtatt daß der Logos doch ſchon bei Heraklit, wie wieder im Johannesevangelium, durchaus aktiv, als Energie, Schöpfung, alſo wahrlich doch als Leben verſtanden war. Hart fordert den Beſtreitenden auf, einen einzigen ſolchen „dauernden Gedanken", in dem, nach dem Fauſtprolog, das, was in ſchwankender Erſcheinung ſchwebt, ſich befeſtige, aufzuzeigen, einen einzigen Satz, der „die" Wahrheit ausſpreche. Wir antworten: Die Kritik der reinen, nämlich abſolutiſtiſchen Vernunft iſt ſchon vor längerer Zeit geſchrieben worden, ſie braucht, jedenfalls was den hier in Rede ſtehenden Punkt betrifft, nicht noch einmal geſchrieben zu werden. Aber ſie trifft nicht „die" Vernunft, ſondern genau den Mißverſtand der Vernunft als abſoluter Feſtlegung, alſo Erſtarrung, Ertötung des ewig Lebendigen. Verſteht man die Vernunft, die Idee, wie man ſie ſeit Platon überhaupt nur hätte verſtehen dürfen: als Methode, als ewigen Marſch, unendlichen Prozeß, nie zu vollendende, eben darum beſtändig fortſchreitende Rationaliſierung des Überrationalen, dann fallen alle falſchen Anſprüche ſtarrer, abſoluter Beſonderungen wie Allgemeinheiten; jede echte Aufgabe des Menſchentums wird zur unendlichen, und zwar nicht bloß einfach, ſondern vielfach, vielleicht unendlichfach unendlichen. Das aber heißt eben: die echte, die ſchöpferiſche Vernunft, jener Logos, den der Doktor Fauſt durch die „Tat" überſetzt, ſiegt über den bloß zerſtückenden und wieder zuſammenſtückenden, ſtets verendlichenden „Verſtand", vielmehr Unverſtand; der Geiſt, der lebendig macht, über den tötenden Buchſtaben; „Gott" über die „Welt". Das Geſetz der Methode, das Richtgeſetz des unendlichen Fortgangs, das iſt der „dauernde Gedanke", der dem ſonſt ins Ungewiſſe irrenden Marſch des Geiſtes die ihm ſo hochnötige innere Stetigkeit gibt, die gerade das unendliche Ziel um ſo gebieteriſcher verlangt. Eine Kritik der Vernunft, die auf dies Richtmaß verzichtet, zieht ſich ſelbſt den Boden weg. Nur Vernunft kann die Vernunft, nur das echte Geſetz, das des ewigen Marſches, kann das falſche, dieſen Marſch an irgendeinem endlichen Punkte der Abſicht nach feſthaltende Geſetz auf gegründete Weiſe kritiſieren. Übrigens behält die untergeordnete Geſetzgebung des „Verſtandes", das heißt der Analyſe und bloß nachfolgenden Syntheſe, in ihrer Sphäre volle Geltung. Oder ſoll das Einmaleins nicht mehr gelten? Soll, was von Naturgeſetzen bis dahin erkannt iſt, nicht etwa zugunſten beſſerer Erkenntnis überſchritten, ſondern weggeworfen, der ſoweit geordnete Kosmos in das Chaos, das die Natur den Köpfen des Mittelalters bedeutete, wieder zurückgeworfen werden? Kein halbwegs

beſonnener Naturforſcher hält mehr ſein Naturgeſetz für das abſolute, ſondern, genau nach Platon, für eine Hypotheſis, die morgen, nein heute wieder überſchritten werden darf und ſoll, ſobald die wahrere gefunden iſt. „Das“ Wahre, das abſolute, ſucht und glaubt die Wiſſenſchaft ſchon längſt nicht mehr in Händen zu haben oder je erreichen zu können oder auch nur zu ſollen, ſie verſteht alle ihre „Wahrheit“ bloß bedingt, doch eben darum der Steigerung unbeſchränkt fähig. Will man ſie ſtatt deſſen von nun ab mindern oder gar auf Null zurückbringen?

Leicht zieht ſich nun die Parallele für die übrigen Kulturgebiete. Auch keine konkret ethiſche Satzung darf, ſei es auf Erfahrungs- oder vermeinte Vernunftgründe hin, ewige Wahrheit in Anſpruch nehmen. Auch da, ja da erſt recht, gilt nur beſtändige Steigerung und Vertiefung. Und ſo vollends für die Kunſt. Aber da beſonders begegnet man jetzt nicht ſelten einer ſchon ganz vernunftreinen Vernunftbekämpfung. Bisweilen ſieht es ſchon dem gleich, als ſollte jeder Reim, jedes gleiche Silbenmaß verdammt ſein, weil es doch noch an Geſetz, an Erkenntnis erinnert. Erleben, nicht Erkennen! predigt man fort und fort. Wolle man dann nur die Folgen auch ganz rein ziehen! Ein Wortſinn darf dann überhaupt nicht mehr ſein, den müßte man doch eben erkennen. In der Muſik müßte, ſelbſtverſtändlich, nicht dieſe oder jene, ſondern alle Form, alles Geſetz des Rhythmus, der Harmonie, des Aufbaus fallen; ſchließlich jede Taktierung, jede Notierung, denn das alles forderte ja — Erkenntnis. Die Unmittelbarkeit des Erlebens iſt ſchon dahin, wenn ich, was ein Andrer aufgezeichnet hat, abſpielen oder nachſingen ſoll. Es bliebe allenfalls — die Improviſation. Auch das findet man ſchon empfohlen, als die einzige ganz reine Erlebniskunſt. Aber dann müßte der Künſtler ſich ausbitten, daß nur ja keiner zuhört, denn ein Mit- oder gar Nacherleben würde ja einſchließen, daß man das vom Andern Erlebte in irgendeinem Grade — erkennt; es wäre in jedem Fall nicht mehr reines Selbſterleben. Bis dahin freilich dachte man, Kunſt ſei (nicht nur, aber auch) Mitteilung, Sprache, ſie wolle auch verſtanden ſein, ſuche ein Vernehmen, ein Einvernehmen. Das aber iſt doch eben — Vernunft, die, als Logos, Rede, doch wohl zu einem reden und etwas (Identifizierbares) ſagen und mit dem allen — Erlebtes mitteilen, Andre miterleben laſſen will. Wird denn Erkenntnis nicht erlebt?

Die Betrachtung braucht wohl nicht fortgeſetzt zu werden. Man hat, ſcheint es, die Binſenwahrheit begriffen, daß die Grammatik nicht die

Rede, das Silbenmaß nicht das Gedicht iſt, daß auch das Eins, Zwei, Drei keinen Weber macht; man zieht daraus, in nur zu denkrichtigem Verzicht auf Denkrichtigkeit, den Schluß, daß die Rede alle Grammatik, das Gedicht alles Silbenmaß, die Muſik allen Takt über Bord werfen ſollte. Nun ſind es die Griechen geweſen, welche die Grammatik und die Proſodie und die Rhythmik gelehrt haben, die Grammatik, Proſodie, Rhythmik auch der Wiſſenſchaft, Sittlichkeit, Kunſt jeder Art und Religion; alſo fort mit den Griechen! Man hat begriffen: Erkenntnis iſt nicht Erlebnis (hat ſie es je ſein wollen?) und meint der Erkenntnis den Garaus machen zu müſſen, um nur recht zu erleben. Die Griechen aber haben uns die Erkenntnis gelehrt, alſo fort mit ihnen! Man will alſo nicht ſehen, daß von gar keinem Erleben mehr die Rede ſein könnte, wenn auf alles Erkennen des Erlebten verzichtet wird. Man ſtreitet gegen alles Verabſolutieren und verabſolutiert auf der einen Seite das Erkennen, auf der andern das Erleben, um zu erweiſen — nein, zu erleben —, daß das Abſolutum Erkenntnis (das es nicht gibt) und das Abſolutum Erleben (das es ebenſowenig gibt) ſich gegenſeitig ausſchließen. Machte man ganzen Ernſt mit dem Rückgang ins erkenntnisreine Erleben, ſo käme man zum Nirwāna und mehr als Nirwāna. Daß die Blutſtröme der kämpfenden Menſchheit nicht länger die Erde tränken ſollen, eben das war das entſcheidende Motiv des Buddhismus. Muß es aber der Orient ſein, ſo leſe man doch lieber die Bhagavad-Gita und lerne daraus, ob es wohl recht, ob es auch nur erlaubt iſt, der Menſchheit das Nichtkämpfen zu empfehlen. Gewiß, der Weg des Griechentums hat ſo wenig wie der Weg Jeſu den Frieden gebracht, beide waren „nicht gekommen, den Frieden zu bringen, ſondern das Schwert“, denn beide ſtanden auf dem Boden des Menſchſeins, Menſchſein aber heißt kämpfen. Warum? Weil ohne Kampf kein Sieg und ohne Sieg kein Friede iſt, es wäre denn — der Friede des Kirchhofs.

Wunderbar, wie die tiefe Selbſtkenntnis des Griechen das früh ſchon klar begriffen hatte. Zeuge deſſen iſt die prophetiſche Sage von Prometheus, dem „Vorbedacht“. Durch den Raub des Feuers iſt er gegen Zeus, des gewalttätigen, geſetzfeindlichen Willen, ſeinem Menſchengeſchlecht Lehrer jeglicher Kunſt und damit (ich zitiere Aiſchylos) ein großer Helfer geworden. Durch ihn ſind ſie, die vordem blöden Sinns gleich Traumgeſtalten ihr Leben lang blindlings alles durcheinanderwirrten, des Geiſtes mächtig und bewußt geworden. Von ihm lernten ſie den Gebrauch des

Feuers, durch den ſie vielerlei Kunſt noch erlernen werden; lernten ihre Wohnungen zimmern, die Zeiten beachten und der Geſtirne Auf- und Niedergang, und die hervorragendſte der Künſte, die Zahl, und die Buchſtaben, und Erinnerung (Mneme), die Muſenmutter, die alles erwirkende; lernten die Rinder vor den Pflug ſpannen und Roſſe zähmen, Wagen lenken, auch der Schiffer leinbeflügelte, meerdurchſchweifende Fahrzeuge; und Heil- und Seherkunſt, und Feind- und Freundſchaft und Geſelligkeit; Findung und Nutzung der Erzſchätze, mit einem Wort alle Techne. Aber eben dafür, daß er ſo den Menſchen Heil verſchaffte, daß er zu große Liebe zu ihnen trug, iſt er von Zeus auf viele Jahrtauſende an den Fels geſchmiedet, Zeus Adler zerfleiſcht ihm die Bruſt, unſterblich wie er ſelbſt iſt ſeine Qual. Allein er beugt ſich nicht; er weiß, auch des Zeus Gewaltherrſchaft wird nicht ewig währen. Mit ſeinem Fron möcht er nicht ſein Jammerlos vertauſchen, lieber ſeinem Felſen fronen. Nie wird er weibiſch feig zu ihm um Erlöſung flehen, denn, was er auch über ihn verhängen mag, töten kann er ihn nicht, denn er iſt unſterblich. Die Löſung aber iſt: Nachdem die Menſchheit durch Prometheus Gaben herrlich erblüht, Zeus ſelbſt (wir verſtehen: die Herrſchgewalt) milder, geſetzfreundlicher geworden, aber auch dem großen Dulder von der unabläſſigen Qual der Trotz doch endlich geſchmolzen iſt, läßt Zeus ihn befreien durch ſeinen von einer Sterblichen ihm geborenen Sohn, Herakles, den Urheros, der Gottheit und Menſchheit in ſeiner Perſon vereint; auch als Dulder groß, doch ein nicht minder gewaltiger Kämpfer. Er, der die Menſchheit von vielen Greueln befreit hat, iſt auch der Berufene, ihren erſten Wohltäter, ja Schöpfer Prometheus zu erlöſen. Man darf ihn deuten auf die entſchloſſene Tat, die nicht ſcheut zu kämpfen, Tod zu dulden und zu geben, aber den todbereiten Kampf in den Dienſt des ewigen Guten ſtellt, nicht eigenes Herrſchgelüſt befriedigen, ſondern der Menſchheit Heil erſtreiten will. Friede und Verſöhnung iſt das Ziel, aber dahin gibt es keinen Weg als den des Geſetzes, um das Geſetz aber gilt es zu kämpfen.

Das Geſchlecht des Prometheus, es hat gelitten, leidet bis heute. Das Geſamtbild der Griechenwelt iſt kein ſo heiteres, wie unſere Väter es ſich ſo gern ausmalten. Die politiſche Geſchichte Griechenlands bietet, ganz ſeltene erhebende Momente, faſt iſt man verſucht zu ſagen, den einen großen Tag von Salamis abgerechnet, ein düſteres Bild ſchmählicher Zerriſſenheit, infolge kurzſichtiger, weniger der inneren Kraft als der ſchlauen Nutzung der Umſtände und allzuoft der Lüge, dem Verrat

verdankter Selbſtdurchſetzung und Verdrängung des Andern, Stamm gegen Stamm, Stadt gegen Stadt, Partei gegen Partei, Mann gegen Mann. So hoch die Begabung dieſes Volkes für ethiſche und politiſche Reflexion war, zu einer halbwegs auch nur auf Zeit befriedigenden ſittlichen oder ſtaatlichen Ordnung iſt es nie gelangt. Bewundernswert ſeine Wiſſenſchaftspflege, ſo in den Philoſophenſchulen, den Vorläufern der Univerſitäten; hochachtenswert ſeine allgemeinere, gymnaſtiſch-muſiſche Bildung; am erſtaunlichſten, ja ganz einzig, die tiefe künſtleriſche Durchdringung des ganzen Lebens, die im Schrifttum der Griechen nur darum weniger hervortritt, weil ſie der Grieche wie ſelbſtverſtändlich als ſeine Lebensluft beſtändig einſog. Auch an Religion hat es dieſem Volke nie, weder in guten noch in ſchlimmen Tagen, gefehlt. Heiter war ſie allenfalls in ihrer frühen dichteriſchen Verklärung durch Homer; nicht mehr in der Tragödie; vollends nicht bei Platon. Und mehr und mehr verdrängt auch in der Breite des Volkes die düſtere Erlöſungsreligion der Myſterien den Glanz der Homeriſchen Götter- und Heldenwelt. Wahrlich, nicht Glückſeligkeit iſt die Summe des griechiſchen Lebens. Platons harte Zeichnung ſteht nicht allein; der Kynismus namentlich bedeutet eine Selbſtverurteilung der ganzen eigenen Kultur, wie vielleicht kein Volk ſie gleich ſchonungslos an ſich ſelbſt vollzogen hat, ohne jede Vertröſtung auf eine etwa noch mögliche Rettung. Zu einer ſolchen wollten Platons utopiſtiſche Entwürfe den Weg weiſen; aber es geſchah faſt ohne Hoffnung, daß die Nation ihn einſchlagen werde. Vielleicht daß fernwohnende Völker ihn gefunden hatten oder in ſpäter Zukunft noch eines ihn finden würde.

Somit könnten wir nicht ohne ſtarke Vorbehalte Hegels Kennzeichnung des Griechentums unterſchreiben: daß es den Schritt zur individuellen Freiheit noch ganz in der glücklichen Unbefangenheit jugendlicher Menſchheit vollbracht habe. Das Sittliche ſei hier zum erſtenmal der Individualität eingeprägt, das Reich der ſchönen Freiheit ſei damit angebrochen, die Individualität noch unmittelbar mit dem Wirklichen verbunden, wie in einem ſchönen Kunſtwerk das Sinnliche ſelbſt das Gepräge und den Ausdruck des rein Geiſtigen trage. Da ſei wirkliche Harmonie, es ſei die Welt der anmutigſten, freilich vergänglichen, ſchnell vorübergehenden Blüte; unbefangene Sittlichkeit, eben darum noch nicht eigentliche Moralität; die ſchöne Sittlichkeit noch nicht durch den Kampf der ſubjektiven Freiheit herausgerungen und ſo noch nicht zur freien Subjektivität der Sittlichkeit herauf gereinigt. — Nein: die Sittlichkeit kämpft den ſchwer-

sten Kampf gerade in der griechischen Welt; die Subjektivität der Sittlichkeit ist daher gerade in ihr stark entwickelt. Aber sie kämpft mit nicht zulänglicher Kraft und unterliegt. Der innere Widerstreit drückt sich schroff und wahrhaft aus im Platonischen Dualismus der Ideen- und Erscheinungswelt, dem als religiöse Symbole die Mysterienanschauungen von Himmel, Fegfeuer und Hölle dienen müssen. Wohl ist auch für Platon Harmonie, Eurhythmie das Ziel, aber als in der Griechenwelt erreicht oder unter ihren Voraussetzungen erreichbar hat er sie nie und nirgends behauptet oder zu glauben gewagt.

Allgemein hat Hellas der Kultur das Thema gestellt und die Methoden geschaffen. Zu ihrer auch nur nach irgendeiner Seite voll befriedigenden Durchführung brachte es die Kraft nicht mehr auf. Ihm fehlte dazu die erste, noch geringste Voraussetzung: die harte Kruste, der schirmende Panzer des Staats. Zwar auch seine Idee hat das griechische Denken aufgerichtet zugleich mit der Idee des Menschen. Der Gedanke der Einheit des Individuums mit dem Staat, der Individualisierung auch des Staates selber, kraft deren allein das Individuum sich dem Staate zugehörig weiß, ist dem klassischen Griechentum sehr lebendig bewußt gewesen. Aber in Wirklichkeit hat es ein haltbares Staatswesen nicht darzustellen vermocht. Die entschiedene Staatsgesinnung des Römers ist dem Gehalt nach gar keine andere als die des Griechen, aber Rom vermochte den Staat wirklich hinzustellen, kraftvoll ins Dasein zu rufen. Es hat damit die werdende neue Menschheit unter einer Herrschaft, man darf schon sagen, unter der Herrschaft des Gesetzes, nicht des jeweiligen Gewalthabers oder der gewalthabenden Gruppe, vereint. Es hat dadurch das große Vermächtnis der griechischen Kultur, soweit es möglich war, in die ganze Folgezeit hinübergerettet, indem es gleichsam den Schirm der staatlichen Organisation um sie breitete. Allerdings kaum mehr als das hat Rom für den Geist getan. Es hat die griechische Kultur ihrem Gehalt nach nur wenig bereichert. In Wissenschaft, Dichtung und Kunst, auch in „subjektiver" Sittlichkeit war es nur der gewiß gelehrige Schüler Griechenlands. Es wurde im einzelnen wohl auch in gleicher Art weiter geschafft, in dem meisten nur, in manchem nicht einmal das Überkommene gewahrt. Und als nach immerhin langem, im ganzen friedlichem Bestande das stolze Reich zerfiel, da waren es nur noch elende Trümmer, die von dem unermeßlichen Reichtum der gemeinsamen Kultur des Altertums übrig waren. Aus ihrem Schutt hat erst das ausgehende Mittelalter so

viel wieder ausgraben können, als notwendig und hinreichend war, von ihrem Ganzen doch noch einen annähernden Begriff zu geben.

Weshalb fiel Rom und mit ihm die antike, das heißt in der Hauptsache die griechische Kultur? Die Beantwortung dieser Frage stellt uns vor neue Aufgaben. Vor allem greift hier als eine neue, das ganze fernere Schicksal der Menschheit bestimmende hochgeistige Macht, das Christentum ein. Die erst gesondert fließenden Hauptquellflüsse: Griechentum, Römertum, Christentum — genauer: der abendländische Monotheismus in seinen drei Formen — münden dann zusammen in den gewissermaßen einheitlichen Strom einer ersten übergreifenden Weltkultur: der des europäischen und vorderasiatischen Mittelalters.

4. Rom / Chriſtentum / Mittelalter

Würde man die Kulturbedeutung des alten Roms ausſchließlich danach bemeſſen, was es Geiſtiges von ewigem, einzigartigem Gehalt der Welt gebracht hat, ſo wäre ſie nicht allzuhoch einzuſchätzen. Sie erweiſt ſich dagegen ganz gewaltig, in ihrer Art unvergleichlich, wenn man ſie vielmehr mißt an der Kraft, nicht bloß dem bis dahin errungenen Kulturgut, ſondern der Weiterarbeit an humaner Kultur überhaupt feſten Halt im Daſein der Völker durch dauerhafte ſoziale Organiſation zu ſchaffen. Damit wurde nicht nur ihr Fortbeſtand überhaupt erſt ſichergeſtellt, ſondern ihr zugleich weiteſte Ausbreitung verſchafft, teils auf ſolche Völker, die je in ihrer Sonderrichtung hohe Stufen ſchon erſtiegen hatten, aber auf ihnen nun auch ſtehengeblieben wären, teils und beſonders auf ſolche, die bis dahin in die weltgeſchichtliche Bewegung noch gar nicht eingetreten, aber berufen waren, neue, noch unverbrauchte Schaffenskräfte ihr zuzuführen. Roms Leiſtung verhält ſich zu der Griechenlands wie die kraftvoll verwirklichende Tat zum hell vorausblickenden Gedanken. Seine Größe wurzelt in den Kräften des Willens mehr als des Erkennens oder des in ſich zurückgezogenen Erlebens. Zuſammengefaßte perſönliche und ſtaatliche Energie, auf Grund inſtinktmäßig ſicherer Erfaſſung der gegebenen Lage, ſtets am rechten Angriffspunkt einſetzendes, weit hinaus zielendes, furchtlos zugreifendes, ſtetig und folgerecht Schritt um Schritt vordringendes Handeln, das iſt die Stärke, durch die Rom, nachdem es erſt in Mittel- und Unteritalien ſich eine feſte Wirkensgrundlage geſchaffen hatte, dann nach Sizilien hinübergreifend mit dem ſeegewaltigen Karthago zuſammengeſtoßen war, es vermochte dieſe einzig noch ihm gewachſene Gegenmacht gänzlich niederzuwerfen, ſo die Herrſchaft zunächſt über die Uferländer des weſtlichen Mittelmeerbeckens zu erringen, dann in raſchem Aufſtieg ſie faſt über die ganze vielſpältig zerſtückte Erbſchaft Alexanders auszubreiten, die Grenzen ſeiner Befehlsgewalt (ſeines Imperiums) oſtwärts bis über den Tigris, ſüdwärts bis zu den unbewohnten Wüſtenſtrichen Afrikas, weſtwärts bis zum freien Ozean, nordwärts zum Kanal und über ihn hinaus nach Britannien, über Rhein und Donau weg zu den Karpathen, den Nordufern des Schwarzen Meeres und dem Kaukaſus zu erſtrecken. Das ſo erſtandene „Reich“ trug zwar nicht die Bedingungen dauernden Beſtandes in ſich. Der von Anfang an loſe Völkerverband

lockerte sich von innen her mehr und mehr auf, so daß, als nun die unruhigen Wanderungen der mittel- und nordeuropäischen Gefolgschaften hereinbrachen, der Zusammensturz unausbleiblich war. Aber die Jahrhunderte des Zusammenlebens in einem großen und starken Staatsverbande hatten einen vielseitigen materiellen und geistigen Austausch, ein Ineinanderwirken mannigfacher ungleichartiger Kräfte herbeigeführt, das auf die ganze Folgezeit seinen Einfluß behauptete. Daß von einer Kultur des Abendlandes als geistiger Einheit überhaupt die Rede sein kann, ist die bleibende Frucht jener zunächst nur äußerlich, daher vorübergehend, unter höchstem Betracht fast gleichgültig scheinenden Zusammenschweißung ihrer seelischen Art nach weit verschiedener Volksindividualitäten unter einem Rahmen einer gemeinsamen staatlichen Obergewalt. Gleichsam als Symbol dieser einzigartigen Leistung Roms hat der Titel Kaiser (Cäsar) nicht bloß in den beiden Hälften, in die das alte Römerreich zerfiel, bis zu deren Untergang sich erhalten, sondern ist im Westen durch Karl den Großen wieder aufgenommen worden, um von da noch durch ein volles Jahrtausend dem jeweiligen Haupte eines dem Namen nach immer noch „römischen Reiches“ obwohl „deutscher Nation“ zu verbleiben. Darin erhielt sich fast bis zuletzt, obzwar mehr und mehr verblassend, noch immer die Erinnerung an die Aufgabe des alten Imperium Romanum, der idealen Kulturgemeinschaft des ganzen weiten Bereiches der Völker, die es unter seinem Szepter einst vereinigt hatte, sichtbaren Ausdruck in einer realen Institution zu geben, die freilich in keinem späteren Zeitpunkt mehr die zusammenhaltende Kraft wirklich bewiesen hat, die in ihrer Idee lag.

So mächtig aber hat doch die Fortwirkung jenes inneren Austausches unter den Völkern des römischen Herrschaftsgebiets sich bewiesen, daß nicht nur, den kirchlichen Spaltungen zum Trotz, im ganzen Bereiche der Christenheit, sondern weit in das Gebiet des Islam hinüber, dem die östlichen und südlichen Provinzen des Römerreiches anheimfielen, ein Bewußtsein innerer Zusammengehörigkeit sich fort und fort behauptete. So ist durch das ganze Mittelalter hindurch nicht bloß die Arbeit der von der Theologie nirgends scharf geschiedenen Philosophie wie auch dessen, was von freier Wissenschaft daneben immerhin schon zur Entfaltung kam, im Bereiche der drei monotheistischen Religionen nach Inhalt und Methode gleichartig und durch ständigen Austausch gemeinschaftlich, sondern auch in Kunst und Literatur, und so mehr oder weniger auf allen Lebensge-

bieten, konnte ein reger Verkehr sich fortdauernd erhalten, dessen Ergebnis zwar nicht eine durchaus einheitliche Kultur, aber eine in aller Vielgestalt und Mischung doch in sich zusammenhängende Mannigfaltigkeit geistigen Lebens war.

Das ist wohl der eigentlich unterscheidende Charakter des Mittelalters: nicht Finsternis, gestaltloses Chaos, aber allerdings eine Unabgeklärtheit im allseitigen Ineinanderwirken einer kaum übersehbaren Fülle weit verschiedener Kräfte, deren keine sich in voller Reinheit auszuwirken, keine dem Einfluß sozusagen aller andern sich zu entziehen vermochte; ohne daß daraus ein eigenartig Neues sich herausrang.

In einem solchen Zustand konnte nicht nur die ursprüngliche Vorherrschaft der Religion, soweit sie bisher bestand, sich erhalten, sondern die im Grundsatz von den Griechen schon erreichte Loslösung einer freien Wissenschaft, freier sittlicher Lebensordnungen, freier Kunstübung aus diesem gemeinsamen Mutterschoße ging fast völlig wieder verloren. Das wurde erst wieder errungen, als aus der Einheit der mittelalterlichen Kultur allmählich eine Reihe deutlich gesonderter nationaler Kulturindividualitäten sich herausbildete, deren kräftigste die von den Griechen zuerst beschrittene Bahn von neuem einschlugen und weit über deren Grenzen hinaus verfolgten. Bis dahin wurden die Errungenschaften der Antike zunächst in der trümmerhaften Gestalt, in der das Mittelalter sie überkommen hatte, mühsam bewahrt, dann in wachsendem Umfang zwar wiederhergestellt, aber zunächst nur zu treu bloß den Ergebnissen nach festgehalten, immer neu durchgearbeitet, systematisiert; aber gerade ihr Wertvollstes, die Schöpferkraft der Methode, ist auf lange so gut wie erloschen; der Prometheusfunke glimmt unter der Asche fort; erst eine neue Zeit wird ihn wieder anfachen, vielmehr durch ihn angefacht werden, um dann erst mit ebenbürtiger Kraft die Arbeit da wiederaufzunehmen, wo die Alten sie gelassen hatten.

So versteht es sich, daß durch das ganze Mittelalter hindurch keine andre geistige Macht so bestimmend sein konnte wie die Religion. Die entscheidende Form der Religion aber für diese Periode war das Christentum. Also muß es unser Erstes sein, darüber Klarheit zu suchen, worin überhaupt seine Kulturbedeutung wurzelt; wie es geschah und was sich daraus ergab, daß sie mit der vorhin gekennzeichneten Kulturbedeutung des Römertums nicht nur zusammenstieß und daher sich auseinandersetzen mußte, sondern innerlich in einer Art zusammenhing und auf sie einfloß,

die es begreiflich macht, daß durch dieſe neue, ſo ganz anders geartete Macht das Erobererreich ſelbſt von innen her erobert und gewiſſermaßen entſetzt wurde; daß aus dem alten Rom, dem Throne des weltlichen Imperiums, das Rom des Mittelalters, eines dauernd vielleicht machtvolleren geiſtigen Imperiums über den lebendigſten Teil des Abendlands hervorwuchs.

Denkt man dieſer Frage ernſtlich nach, ſo entdeckt man als Erſtes, vielleicht nicht ohne Überraſchung, daß, ſo wenig wie das Römertum als weltliche Kulturmacht, ebenſowenig das Chriſtentum als geiſtige Potenz eigentlich dem Inhalt nach weſen- und wurzelhaft Neues gebracht hat. Es hat kaum ein einziges religiöſes Grundmotiv aufzuweiſen, das nicht im Judentum, oder in griechiſcher Philoſophie, oder in den Tiefen orientaliſcher Weisheit bereits lebendig geweſen wäre. Welches ſind wohl die unverlierbaren Kerngedanken des Chriſtentums, welches die Grundfarben, die in den ungezählten Chriſtentümern wohl vielfältig ſich zueinanderordnen, ſo daß wechſelnd bald die eine, bald die andere hervorleuchtet, aber doch zu einem und demſelben Grundakkord immer wieder zuſammenſtreben und allemal da, wo lebendigſtes chriſtliches Leben ſich entfaltet, am reinſten durchklingen? Es iſt doch wohl die ſchließlich einzige Grundidee der Gotteskindſchaft des Menſchen, mit der darin eingeſchloſſenen, der jedem Menſchenkind eben als Gotteskind ſicheren ewigen Erlöſung von Schuld und allem Weltleid, Schickſalsgewalt und Tod. Dieſe Idee aber ſcheidet zwar das Chriſtentum ſcharf von der altindiſchen Religion, die in ihrem beherrſchenden Grundmotiv eigentlich jede Schranke zwiſchen Gott und Menſch niederlegt, damit aber ein gegenſeitiges Verhältnis wie das zwiſchen Vater und Kind innerlich unmöglich macht, in letzter Folgerichtigkeit das völlige Aufgeben des Selbſt vom Menſchen verlangt; nicht minder von den als „Heidentum“ unklar zuſammengefaßten Religionen des Abendlandes, die immerhin darin alle übereinſtimmen, daß ſie, mögen ſie die Gottheit noch ſo hoch hinaufrücken, noch ſo feſt andererſeits im Menſchentum verwurzelt bleiben, doch die Menſchheit über das bloße Dienſtverhältnis zur Gottheit nicht hinauszuheben vermögen, daher eine bis in den Grund des Herzens reichende Erlöſung ihr als Ganzem nicht zu bieten vermögen, ſondern allenfalls nur Sühnung einzelner Schuld, Loskauf des einzelnen, Gott dienſtwilligen und darum wohlgefälligen Menſchen von göttlicher Rache; während zugleich für die Götter ſelbſt kein Entrinnen bleibt vor einer letzten düſteren, durch keine höhere,

lichtere bezwingbaren Schickſalsallgewalt. Indeſſen ſahen wir ſchon, daß gerade dieſer tiefſte Zug, in dem die unvergleichlich überlegene Eigenheit und damit der notwendige Sieg des Chriſtentums begründet iſt, doch an einer Stelle, nämlich im Judentum auf der höchſten Stufe ſeiner Entwicklung, ſchon in aller Klarheit ausgeprägt war. Der Stifter der chriſtlichen Religion erhebt denn auch, nach den vorliegenden Urkunden, nirgends den Anſpruch, einen anderen Gott, eine andere Erlöſung, ein anderes Himmelreich oder irgendeinen ſonſtigen radikal neuen religiöſen Gedanken der Welt zu bringen, als von den Propheten längſt gekündet war und von jedem frommen Juden geglaubt wurde. Dagegen iſt das das Neue und Eigene der Verkündigung Jeſu, daß das Himmelreich „nahe herbeigekommen", die Verheißung erfüllt, das Werk der Erlöſung in ihm ſelbſt, aber nicht für ihn, ſondern für die Menſchheit vollbracht ſei. Wodurch? Durch die ſtellvertretende Übernahme der Strafe, die der Menſch durch ſeine Sünde verwirkt hat? Gewiß, auch dieſes Motiv — aus Jeſaja 53 — klingt an, aber es will ſicher urſprünglich nicht im Sinne des ſpäteren kirchlichen Satisfaktionsdogmas verſtanden ſein. Eher ſchon ſo, daß in Chriſtus der Sohn Gottes von ſeinem Himmelsthron herabgekommen iſt und den Fluch der Welt auf ſich genommen hat, um, nachdem durch dies großſinnige Opfer der Fluch, den ſie ſelbſt, nicht Gott, ihr aufgeladen hatte, getilgt iſt, den Menſchen an ſeiner Bruderhand in die Arme des liebenden Vaters zurückzuführen. Das möchte ſo zu verſtehen ſein, daß ſeine, des „Menſchenſohnes", Gottesſohnſchaft fortan jedem Menſchenkinde ohne Unterſchied die ſichere Bezeugung der eigenen Gotteskindſchaft bedeute, daß ſie die beweiſende Tatſache ſei, an der es fortan jedem Menſchenkinde möglich ſei, aus jeder Tiefe der Sünde und des Elends ſich emporzurichten, die verwiſchte Spur der unvertilgbaren Gotteskindſchaft in ſich wieder auszugraben, zu klären und ſo der eigenen Erlöſung getroſt zu werden. Kindſchaft läßt ſich ja nicht aufpfropfen oder nachträglich mitteilen, nicht verlieren und zurückbringen, nur das Wiſſen um ſie, das Selbſtzeugnis der innerſten Seele, das uns ihrer gewiß macht, war verloren, der göttliche Funke, die myſtiſche Scintilla, ſchien verglommen; aber, war ſie nicht im letzten, verborgenſten Kern der Seele unſterblich lebendig, ſo konnte ſie auch nicht wiederbelebt und zum hellen Liebesbrande entfacht werden. Das „Teteleſtai": Es iſt vollbracht — hier iſt es getan — das iſt das Neue, das allein begründet das Übergewicht des Chriſtentums, ſeinen Hinausſchritt über Judentum und Griechentum

oder ſonſtiges Heidentum, ſeine Durchdringung des ganzen unter Roms Herrſchaft geeinten „Weltkreiſes“ und der ganzen daraus hervorgewachſenen abendländiſchen Völkergemeinſchaft. Darum durfte ſie ſingen und ſingt noch: „Welt war verloren — Chriſt iſt geboren — Freue, freue dich, o Chriſtenheit.“

Darin nun zeigt ſich eine merkwürdige Analogie zwiſchen Chriſtentum und Römertum: Wie das römiſche Imperium, ſo trug das Chriſtentum ſeine erobernde Kraft nicht in einer mit ihm neu in die Welt gekommenen, an ſich zeitloſen Idee, ſondern in der erfüllten Wirklichkeit einer Tatſache, gewiß nicht haftend an dem Zeitpunkt, aber doch von ihm aus, zeitlich voraus und zurück, und doch zugleich in die Ewigkeit des Gedankenreiches hinüber ſeine Strahlen werfend: „Das ewge Licht geht da herein, gibt der Welt ein neuen Schein, es leucht wohl mitten in der Nacht und uns des Lichtes Kinder macht.“ Es iſt der Sieg, den nicht die Gottesidee, den Gott ſelbſt gewann, der nicht einer abſtrakten Menſchheit, ſondern jedem wirklich lebenden Menſchen, ſofern die Tatſache dieſes Sieges in der Tatſache „Jeſus der Chriſt“ ihm gewiß wird, in ihr die Gewißheit ſeines Heils bedeuten wollte. Stößt ſich Leſſing daran, daß im chriſtlichen Dogma Geſchichtswahrheit reine Vernunftwahrheit begründen ſoll, ſo hätte ihm zur Antwort gegeben werden müſſen: Umgekehrt liegt die Sache; die Geſchichtswahrheit, dieſe reine Tatwahrheit, allerdings nach ihrer Ewigkeitsbedeutung, innerlich anzuerkennen, an ihr, und nicht aus irgendeiner abſtrakten Vernunfteinſicht, der eigenen Rettung gewiß zu werden, ſei, worauf es ankommt, für dich und für jeden, wie er leibt und lebt, und nicht für das Abſtraktum Menſchheit. Vernunft mag dann etwa zur nachträglichen Rechenſchaft taugen, an ſich bedarf die erlebte Tatſache deſſen nicht. Denn ſo gewiß auch Erleben und Erkennen bei aller gründlichen Verſchiedenheit nicht ausſchließende Gegenſätze ſind, ſondern aufeinander ſchlechthin untrennbar ſich beziehen, ſo gewiß iſt doch das Erleben das letzte, ſchließlich Umfaſſende. Es iſt eben jenes „Fünklein“, das der tiefſte der Myſtiker mit gutem Grunde nicht im Erkennen noch im Wollen, ſondern diesſeits auch dieſer letzten Zweiheit des erfahrbaren Seelenlebens, in einem letzten Seelengrunde ſucht; ſchon Eckehart, wie dann Luther, nennt es „Gewiſſen“. Gewiſſen im Unterſchied von Wiſſen (Conscientia gegen Scientia, *συνειδέναι* gegen *εἰδέναι*) iſt nichts anderes als jener letzte Gewißheitsgrund, der nichts mehr zu tun hat mit allgemeinen oder beſonderen oder bloß für den einzelnen Fall

geltenden Wahrheiten, Sätzen, Subjekt-Prädikat-Verbindungen, sondern in die letzte, die Ursprungseinheit des Selbstbewußtseins zurückgeht, die nicht „eine" Wahrheit, aber Quell aller Wahrheit ist. Das ist das „Licht, das im Finstern scheint", das von je in der Welt war, aber bis dahin von ihr unerkannt geblieben war. Darum dringen alle Theologen, in denen der Geist des Christentums wirklich lebendig geblieben ist, so einmütig auf den Geschichtsgrund, auf dem es ruhe. „Geschichte", das bedeutet hier aber nicht die Feststellung: dann und dann ist das und das geschehen, sondern es bedeutet den Ewigkeitsgrund eines zeitlich offenbar Gewordenen, durch den allein es in der Mneme des Menschengeschlechtes haften kann und haften soll.

Es wird nicht unbelehrend sein, diese unsere Deutung der Geschichtstatsache des Christentums nachzuprüfen an den Aufstellungen Hegels, dessen Geschichtsphilosophie, von dem ursprünglichen Theologen ausdrücklich zum Ersatz der älteren „Theodizee" bestimmt, begreiflich in der Deutung des Christentums ihren wahren Mittelpunkt sucht.

Das Griechentum hatte nach Hegel (wie wir wissen) den entscheidenden Schritt zur Freiheit getan, war sich aber des Zwiespalts, den der Losriß von der Alleinheit des Göttlichen bedeutete, noch nicht in seiner ganzen Tiefe bewußt geworden. In dem vollen Aufklaffen des Risses erkennt Hegel den Grund der Jenseitigkeit (Transzendenz) des Göttlichen, die daher dem Denken des klassischen Griechentums fernliegt, im jüdischen Monotheismus dagegen zu schroffem Ausdruck gelangt war. Die eigene Leistung des Römertums dagegen sieht Hegel in der Herausarbeitung der abstrakten, formalen Allgemeinheit der rechtlichen Person. Diese aber bedeutete gerade die völlige Nivellierung der Individualität, durch die Auflösung des Organismus des Ganzen in die Atome der Privatpersonen, die fortan nur als abstrakte, nicht lebendige Individuen der ebenso abstrakten Allgemeinheit der im Kaisertum konzentrierten Staatsgewalt gegenüberstehen. Nicht minder werden die Völkerindividualitäten unter der abstrakten Allgemeinheit des sie alle umschließenden bloßen Rechtsstaats in ihrer konkreten Lebendigkeit erdrückt, als bloße Masse dem Gesamtstaat einverleibt. Rom wird das Pantheon aller Götter und alles Geistigen, es umspannt in scheinbar weitherziger Duldung die einander innerlich fremdesten Nationalitäten. Aber diese Götter, all dies Geistige, alle nationalen Kulturen gehen damit ihrer individuellen Lebendigkeit verlustig. Geistig spiegelt sich dies Verhältnis in dem ohnmächtigen Be-

wußtſein der hoffnungsloſen Unterworfenheit unter ein blindes Fatum. Die typiſche Philoſophie des Römertums, der Stoizismus, kaum anders übrigens der Epikureismus und Skeptizismus, alle wiſſen darum zuletzt keinen anderen Rat als Abkehr vom Staat, Zurückziehung in ſich ſelbſt, theoretiſch bis zur völligen Leere des Zweifels, praktiſch zur klagloſen Gefaßtheit unbewegter Seelenſtille, bis hart an den Nullpunkt des Nirwāna. So zeigt die äußerlich glanzvolle Zeit einer durch Geſetzlichkeit geſicherten, in Frieden ſich behauptenden Staatseinheit innerlich die allertiefſte Unbefriedigung. Das Individuum, als Rechtsperſon äußerlich wohlgeſchützt, fühlt ſich innerlich vielmehr entrechtet, ja zernichtet.

Das Elend dieſes Widerſpruchs aber wurde die Zucht der Welt. Das heißt, uns ſtellt es ſich jetzt im Rückblick ſo dar, jene Zeit ſelbſt konnte es nicht ſehen, nicht die feſte Einheit im Hintergrund erkennen, wohin und wozu ſie gezogen werden ſollte. So blieb der Zuſtand für die Gezogenen blindes Schickſal, dem ſie ſich in ſtumpfem Leiden oder heroiſcher Ergebung beugten. Es fehlte die höhere Beſtimmung, daß das innere Selbſt zum Schmerz und zur Sehnſucht komme, daß der Menſch nicht bloß gezogen werden, ſondern dies Ziehen ſich als Ziehen in ſich hinein zeigen ſollte. Es mußte erſt der Menſch zu der Empfindung kommen, daß er in ſich ſelbſt das Getrennte und Entzweite ſei. Dies nun findet Hegel im Judentum ſcharf ausgeprägt, als Durſt der Seele nach Gott, tiefen Schmerz über die Sünde, Verlangen nach Gerechtigkeit und Reinheit. Er erkennt den mythiſchen Ausdruck dafür in der Erzählung vom Sündenfall, als dem Verluſt des Befriedigtſeins in der urſprünglichen Gottebenbildlichkeit durch das Eſſen vom Baum der Erkenntnis. Im Bewußtſein allein, das wolle der Mythus beſagen, liegt das Böſe; das Tier iſt weder gut noch böſe, ebenſowenig der bloß natürliche Menſch. Erſt das Bewußtſein gibt den Begriff der Trennung des Individuums und ſeiner unendlichen Freiheit als Willkür, und demgegenüber von dem reinen Inhalt des Willens als des Guten. Das iſt alſo kein zufälliger Einfall der mythiſchen Phantaſie, ſondern die ewige Geſchichte des Geiſtes drückt ſich darin aus. Nur der Menſch iſt Geiſt, das heißt für ſich; dies Fürſichſein aber iſt Trennung von dem allgemeinen, göttlichen Geiſt; ſeine Entgegenſetzung gegen das Gute: Sündenfall. Es iſt der ewige Mythus des Menſchen, wodurch er eben Menſch wird.

Nun liegt zwar im Sündenfall ſelbſt ſchon die Verheißung der Verſöhnung. Aber für das Bewußtſein des Menſchen liegt ſie inſoweit noch

fern. Aber eben aus der ſtarken Empfindung ihres Nichtvorhandenſeins erwächſt die Sehnſucht nach ihr. Aus der Unruhe des unendlichen Schmerzes, in der Hegel den hohen Vorzug des Judentums vor der griechiſch-römiſchen gewaltſamen Niederzwingung des Schmerzes ſieht, geht der Gedanke der wiederzugewinnenden Einheit des Menſchen mit Gott hervor. Der unendliche Verluſt wird gerade durch ſeine Unendlichkeit ausgeglichen und wandelt ſich in unendlichen Gewinn. So entſpringt mit Notwendigkeit die Idee des Gottmenſchen als des Erlöſers. Die bloß an ſich ſeiende Einheit des Göttlichen mit dem Menſchlichen aber wäre bloß für das denkende, ſpekulative Bewußtſein; ſie muß auch erſcheinen, und zwar in der ſinnlichen Geſtalt des Geiſtigen, alſo der menſchlichen. So fordert es die Logik des religiöſen Gedankenganges, daß der Chriſt erſchienen iſt, ein Menſch, der Gott, Gott, der Menſch geworden iſt. Das iſt ganz etwas anderes als der Anthropomorphismus der griechiſchen Göttervorſtellung, etwas anderes auch als der Brahmaglaube des wieder und wieder in Menſchengeſtalt erſcheinenden Gottes oder Gott gewordenen Menſchen. Für die chriſtliche Idee iſt es vielmehr, dieſem ihrem Urſprung zufolge, weſentlich, daß die Erſcheinung Gottes im Menſchen einzig in ihrer Art ſei.

Ich übergehe die ganze weitere Hegelſche Deutung des chriſtlichen Mythus. „Macht exegetiſch, kritiſch, hiſtoriſch aus Chriſtus, was ihr wollt; ebenſo, zeigt, wie ihr wollt, daß die Lehren der Kirche auf den Konzilien durch dieſe oder jene Intrige oder Leidenſchaft der Biſchöfe zuſtande gekommen oder von da oder dorther gefloſſen iſt; alle ſolche Umſtände mögen beſchaffen ſein, wie ſie wollen: die wahre hiſtoriſche Bedeutung der Verkündigung von Chriſtus wie jeder anderen großen Erſcheinung der geiſtigen Geſchichte der Menſchheit liegt darin, wie ſie innerlich erlebt wurde, wie ſie lebendig wurde und immer wieder lebendig wird in denen, in welchen ſie wirkliches Leben hat.“ In Hegels Sprache: Die Beglaubigung der Göttlichkeit Chriſti iſt das Zeugnis des eigenen Geiſtes, denn nur der Geiſt erkennt den Geiſt. Mit einer unendlichen Parrheſie (Tröſtung, tröſtlichen Verheißung) trat Chriſtus auf: Selig ſind, die reines Herzens ſind, denn ſie werden Gott ſchauen. Alles Äußere wird dagegen gleichgültig, darf uns gar nicht trüben. Das führt zu den paradoxen Forderungen, die geradezu alle äußeren ſittlichen Ordnungen zu verwerfen und aufzuheben ſcheinen. Das Chriſtentum war die Ankündigung eines ungeheuren Krieges: Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, ſondern das

Schwert, den Menſchen zu erregen wider Vater und Mutter. Darin liegt eine kühne Abſtraktion von aller Wirklichkeit, bis zu den ſittlichen Banden, ſofern ſie bloß wirkliche ſind. Man kann ſagen, nirgends ſei ſo revolutionär geſprochen als in den Evangelien; denn alles ſonſt Geltende iſt da als Gleichgültiges, Nichtzuachtendes geſetzt.

So Hegel. Seine Deduktion führt, wie mir ſcheint, in ihrem haltbaren Kern auf das gleiche Ergebnis wie unſere vorige Erwägung: Das Chriſtentum bedeutet nicht eine neue ſpekulative Erkenntnis oder bloß einen ſtarken Willensaufruf, ſondern es bedeutet den Rückgang in den tiefſten Grund, in jenen über alle ſondernde Erkenntnis und geſonderte Willensaufbietung hinausliegenden innerſten „Funken“ der Seele. Es will Wahrheit ſein in einem neuen Sinn: Tat- und Lebenswahrheit. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, ſpricht Chriſtus. Siegte Rom durch den Beweis des Willens und der Kraft, aber in einer niederen, der bloß äußeren Machtſphäre, ſo ging der Sieg des Chriſtentums ohne Vergleich tiefer; er ruhte auf der letzten Innenkraft des menſchlichen Gemüts. Daher war ſeine unwiderſprechliche, weiteſtreichende, in alle Folgezeit ſich erſtreckende geiſtgeſchichtliche Wirkung die erſtmals ganze Erſchließung der menſchlichen Innerlichkeit. Wohl findet man Vorſtufen dazu im Judentum, auch in Sokrates und Platon, der ſchon vom „inwendigen Menſchen des Menſchen“ ſpricht, und weiter im Neuplatonismus; aber ganz ſtark und voll und allgemein tritt es doch erſt auf chriſtlichem Boden hervor. So bei dem Begründer der für das abendländiſche Mittelalter maßgeblich gebliebenen, in vielem bis heute maßgeblichen Auslegung des Chriſtentums, Auguſtin, in den „Bekenntniſſen“ nicht nur, die mit einer nichts verbergenden Offenheit die geheimſten Seelenregungen bloßzulegen wagen, ſondern in der ſicheren Erkenntnis der abſoluten Selbſtgewißheit, Urſprünglichkeit und Unvergleichlichkeit der Tatſache der Bewußtheit, des „Ich denke“ (Cogito). Wir finden dieſe Innerlichkeit ſpäterhin beſonders ergreifend wieder in Dantes Vita nuova, in der ganzen chriſtlichen Myſtik, beſonders der deutſchen von Eckehart bis zur „Theologia deutſch“, ſpäter in Jakob Böhme, Angelus Sileſius und vielen anderen, wahrlich auch in Luther. Zwar ſieht die Myſtik ſcheinbar, kaum anders wie der Buddhismus, das Ziel in der völligen Überwindung der Sonderheit des Individuums, ſeinem Aufgehen in der Ureinheit des Göttlichen, in der „Abgeſchiedenheit“ der Seele nicht bloß von der Welt, ſondern von ſich ſelbſt, ja von Gott, ſofern er irgend noch von der Seele getrennt „vorgeſtellt“

wird. Wirklich aber wird die Eigenheit der Individualseele doch immer festgehalten. Der Tropfen strebt zum Ozean zurück, gerade weil er selbst zu ihm gehört. Im Versinken gerade bleibt er er selbst und rettet sich selbst, Gott könnte ohne die Seele so wenig sein wie sie ohne ihn, wir sind ihm so not wie er uns; die Liebe, die er zur Seele hat — sagt Eckehart — hat ihn überwunden, daß er alle Kreatur geschaffen hat. Wäre sie ganz ungetrennt in Gott geblieben, so hätte es Gott an einem Gegenstande seiner Liebe gefehlt, also mußte er sie schaffen. Ja in ihr schafft er erst sich selbst aus dem dunklen Urgrund der „Gottheit". Selbst die Sünde, der Losriß von Gott, war notwendig als Voraussetzung der Erlösung: O selge Sünde, die solcher Erlösung wert war! Gerade daß Gott in sich ewige Ruhe ist, macht, daß alle Dinge sich zu ihm hin bewegen, ihre Unruhe gerade sucht die Ruhe in Gott. So behauptet sich in der Mystik, wo sie sich wenigstens nicht dem christlichen Grundbewußtsein ganz entfremdet, doch immer das Eigensein des Menschen, in das sie, selbst in der Absicht seiner Überwindung, sich nur um so tiefer versenkt.

Überhaupt war das Christentum von Anfang an keineswegs weltabgekehrt. Es hielt durchaus fest an der prophetischen Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Das Wort ward Fleisch, nahm Wohnung unter uns. Und Paulus erwartet die dereinstige Erlösung aller Kreatur. Eine Gemeinschaft der Liebe, der Idee nach unter allen Menschen, wollte das Christentum stiften, eine Sittlichkeit nicht des äußeren Tuns allein, sondern der inneren Gesinnung begründen, die auch durch Fehl und Beleidigung des Andern sich nicht beirren lassen, die zwischen Guten und Bösen so wenig Unterschied machen dürfe wie Gott, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte. Allem Volk sollte Heil widerfahren, den Elenden und Bedrückten, ja den Sündern zuerst, während die Reichen, Satten, Gerechten, die materiellen Aussauger und geistigen Irreführer des Volks zu unnachsichtiger Rechenschaft gezogen werden. In dem allen steht die „frohe Botschaft" Jesu ebenso voll auf menschlich-sittlichem Boden wie die der Propheten, besonders des „zweiten Jesaja", auf dem sie sichtlich fußt, und hat sie zur Vertiefung des sittlichen Bewußtseins nicht nur mitgeholfen, sondern sie im Bereiche ihrer Wirksamkeit in der Tat vollbracht.

Die trotzdem nicht fehlenden Züge der Weltflucht verstehen sich aus der übermächtigen Empfindung des Widerspruchs des vorgefundenen sittlichen Zustands eben gegen diese sittliche Grundstimmung. Aber immer

wieder triumphiert die volle Hinwendung zur Welt und Menſchheit kraft der Liebe, die doch immer der Mittelpunkt bleibt und für die Stellung zum Menſchen und zur ganzen Schöpfung beſtimmend iſt. Die große Erwartung der älteſten Chriſtenheit, die Wiederkunft Chriſti zur Vollendung des großen Verſöhnungswerkes, wird vorgeſtellt als Begründung des Gottesreichs hier auf Erden. Nur in dieſer ſicheren Erwartung befaßte man ſich gar nicht mit der überlieferten Eigentums- und Herrſchaftsordnung, die man freilich im Prinzip verneinte; ebenſowenig wie mit dem utopiſchen Entwurf einer Neuordnung. Man vertraute, der nun erſchienene, bald wieder erſcheinende Heiland der Menſchheit wird ja alles neu machen, um das Wie? brauchte man nicht zu ſorgen. Die Kraft dieſer Zuverſicht hing ganz an der Perſon des Erlöſers, die darum eine ganz andere Bedeutung gewann als die eines bloßen Propheten. Er war ſeinen Gläubigen nicht bloß der Künder, ſondern der längſt Gekündete, nicht bloß eine neue, ſeligere Verheißung, ſondern die überſchwängliche Erfüllung alles Verheißenen. Er, der Menſchenſohn, war zugleich der erſtgeborene Gottesſohn, zu uns, ſeinen Brüdern, herabgekommen, uns dem Vater zu verſöhnen und unſerer Gotteskindſchaft gewiß zu machen. Er vertrat die Menſchheit, für ſie lebte, litt, ſtarb er, er trug unſere Krankheit, lud auf ſich unſere Schmerzen, die Strafe lag auf ihm, auf daß wir Frieden hätten. Und ſo ſtellte er in ſeiner Perſon die Erhöhung der Menſchheit zur Gottheit dar. „Wer liebt, der iſt aus Gott geboren, er kennt Gott ... Gott iſt die Liebe!“ Einer Religion, der es möglich iſt, Gott geradezu zu definieren durch die Gemeinſchaft der Liebe, wie wir ſie nur unter Menſchen kennen, läßt ſich nicht nachſagen, daß ſie dem Menſchen im Menſchen nicht gerecht werde, den Menſchen von der Menſchheit los- und zu einem alle Menſchheit hinter ſich laſſenden Jenſeits emporreißen wolle.

Aber freilich hat dieſe der Welt zugekehrte Seite des Chriſtentums auch ihre Gegenſeite. Generationen hielten feſt an der Überzeugung der nahen Wiederkunft Chriſti. Wie aber, als nun Generation um Generation dahinging, ohne daß die große Hoffnung ſich erfüllte? Notwendig mußte das die ganze Geſtalt des chriſtlichen Glaubens verwandeln. Gerade die ungeheure Nähe, in der die Erfüllung der großen Verheißung gedacht war, mußte ihr jetzt zur Klippe werden. Es mußte die ſo lange unerlöſt bleibende „Welt“ nur um ſo tiefer herabſinken, ſie war und wurde immer mehr in den Augen der Gläubigen unheilig. Wie ganz anders lautete es noch im Johannesevangelium: Er, der Logos, war in der Welt, ſie erkannte

ihn nur nicht; nun aber hat er unter uns Wohnung genommen, wir sahen seine Herrlichkeit ... Der göttliche Geist also war gar nicht der Welt wirklich entfremdet, er wollte gerade jetzt sich ohne Rückhalt in ihr offenbaren; denn: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab ...", nicht um die Welt zu richten, sondern sie zu retten. Aber nun kam die erwartete Rettung nicht, die Welt blieb unerrettet und schien nun nur des Gerichts zu warten. Gerade unter der grellen Beleuchtung der stets noch geglaubten und doch nicht eintretenden Vollendung und Verklärung mußte sie tief und tiefer sinken. So gewann jetzt notwendig die Kehrseite der Weltliebe und Welterneuerung, die Abkehr von der Welt, immer mächtigeren Einfluß.

Dazu kam noch ein anderes. Die im Neuplatonismus zu einer letzten Höhe gelangte griechische Spekulation, schon stark durchsetzt mit Motiven aus den vom Osten eingedrungenen Religionen, mußte mit der christlichen, als der tiefsten von allen, in besonders enge Berührung treten, und die Berührung wurde zusehends enger. Es entstand eine christliche Philosophie, mit stoischem Titel Theologie genannt. Sie wurde von der aus losen Gemeindeverbänden allmählich erwachsenen „Kirche" aufgenommen, geheiligt, zum Dogma erhoben. Der ursprüngliche Christenglaube wollte keine Philosophie sein, er kennt kein Dogma im späteren Sinne. Wohl hatte Paulus, von griechischer, philosophischer Bildung berührt, den Gedankengehalt der Verkündigung Jesu auch logisch durchzuarbeiten sich bemüht; aber im Grunde behauptet sich bei ihm noch der ganz schlichte urchristliche Kerngedanke: Glaube macht selig und genügt zur Seligkeit; Glaube, nicht als Sache der Vernunft oder als ein Fürwahrhalten aus Gehorsam, als passive Hinnahme überirdisch offenbarter, darum vertrauenswerter Sätze oder Wahrheiten, sondern als liebendes Trauen, das keinen anderen Grund sucht und bedarf als die erlebte Tatsache: Jesus der Christ, und deren Bewährung im Liebesbunde der Gemeinde. Dieser Glaube wurzelte fest in dem denkbar unmittelbarsten Einssein der Seele mit Gott, das durch Christus eben gewonnen war; er bedurfte an und für sich nicht der Führung einer „Kirche".

Woher also die Wandlung dieses schlichten urchristlichen Glaubens in eine starre Glaubenslehre, eine Dogmatik? Und woher die diese verwaltende, fortan allein Glauben vermittelnde und gewährleistende geistliche Gewalt der Kirche? Die ehrliche und gründliche Forschung der Dogmen- und Kirchengeschichte in der protestantischen Theologie der

letzten hundert Jahre hat darüber hinlängliches Licht verbreitet. Die kirchliche Dogmatik war das Ergebnis eines Abkommens zwischen der allmählich ein- und durchgedrungenen überweltlichen, weltfeindlichen Grundstimmung des verwandelten Christentums mit der weltlichen Philosophie einerseits, der neuen Weltstellung der siegreichen Kirche andrerseits, die jene, nun christlich gewordene Philosophie, in erziehender Absicht, unter ihren Schutz nahm, sanktionierte, zum unverbrüchlichen Gesetz erhob. Der theoretische Vollender dieses erstaunlichen Werkes mehrerer Jahrhunderte wurde — Augustinus.

Eine stark reflektierende, antithetische Natur, von zugleich stark erregbarer Gefühlsinnerlichkeit, noch mehr aber erfüllt von dem Bewußtsein des Willens als der Wurzel und beherrschenden Kraft des seelischen Lebens überhaupt. Von skeptischer und neuplatonischer Philosophie herkommend, verflüchtigt sich ihm theoretisch die sinnlich-körperliche Welt zur bloßen Erscheinung. Die Tatsache des Innenlebens allein, des Bewußtseins, trotzt solcher Auflösung, sie bleibt als unantastbare erste Realität stehen, in ihr aber als stärkst gefühlte, somit realste Gegebenheit der Gegensatz: Gott und Seele, Seele und Gott. Das eigene Herz entdeckt sich als das Schlimmste, Gott als das höchste Gut, als seine einzige Rettung. Alles Natürliche dagegen ist Sünde, ihre Wurzel der für den natürlichen Menschen unüberwindliche, unverleugbare Lebensdrang, das Selbstseinwollen (esse se velle). Daher die Unruhe des Verlangens, das nicht gestillt wird, bis es zur Ruhe kommt in Gott, dem einzigen Gut, der einzigen Seligkeit. Zwar unternimmt Augustinus auch, das Dasein Gottes vernunftmäßig, aus Platonischen oder Plotinischen Voraussetzungen zu erweisen; zuletzt aber liegt ihm der Kern der Religion nicht in spekulativer Erkenntnis, sondern im Wollen. Der Mensch ist zuletzt nichts andres als sein Wille. Und so ist auch in Gott zwar dies Dreifache: Sein, Erkenntnis, Wille, daher Macht, Weisheit, Liebe; aber im Willen, also der Liebe, faßt sein letztes Wesen sich zusammen. Und so entwickelt sich das Verhältnis zwischen Gott und Seele in einer Geschichte, in einer inneren, einer Willensdialektik, im Gegenverhältnis und Streit weitester Entfernung der Seele von Gott und engster Nähe zu ihm. So wird der Mensch aufs tiefste gedemütigt, um aufs höchste wieder erhoben zu werden. Die gewaltsamste Erschütterung wird damit der menschlichen Seele zugemutet. Die im Christentum von da ab immer wiederkehrende tiefe Zwiespältigkeit, die gegen die ursprüngliche Verkündigung des Friedens und der

Verſöhnung grell abſticht, aber ihr erſt das Relief geben ſoll, ſtammt ganz aus der antithetiſchen Natur des Auguſtinus oder prägt ſich in ihr zuerſt in ganzer Schroffheit aus.

In der Spannung dieſes Gegenſatzes aber tun nun die tiefſten Abgründe der Menſchenſeele ſich auf. Schon Auguſtinus ſelbſt kann ſich gar nicht genugtun in der Herabſetzung des Menſchen, in der Ausmalung ſeiner Nichtswürdigkeit, er iſt ihm Maſſa peccati — ganz nur Sünde. An ihm findet daher die mittelalterliche Predigt der Weltverachtung den ſtärkſten Halt. Das vom Orient gekommene Mönchtum hat dieſe dunkelſte Seite des Chriſtentums in ſeine beſondere Pflege genommen, während es zugleich doch, beſonders im Abendland, auch einen entſchiedenen Zug zum gemeinſchaftlichen Leben in werktätiger Arbeit entwickelt hat. In allem aber bewährt Auguſtinus den gleichen, durchgehenden Grundzug eines ſchroffen Abſolutismus. Keine bedingte Wahrheit oder bedingte Befriedigung gilt ihm: gerade dadurch übt er einen geiſtigen Imperialismus auf ſo viele Jahrhunderte. So kommt er, bei von Haus aus lebendigem Intereſſe für Kultur, Wiſſenſchaft, Sitten- und Staatsordnung, doch immer mehr zu einer geradezu feindſeligen Stellung gegen ſie. Darum muß er ſo ſcharf das Problem empfinden, wie denn der tiefe Verderb der Welt, wie Sünde und Elend der Menſchheit ſich mit der Vorausſetzung ihrer Schöpfung durch einen ebenſo allmächtigen wie gütigen und gerechten Gott vereinige. Die tückiſchen Labyrinthe der „Theodizee“ peinigen ihn; er verſucht ſchon ſo ziemlich alle nur erdenklichen Auskünfte, deren keine doch recht befriedigt. Aber ſein entſchloſſener Voluntarismus weiſt ihn vor allem darauf hin, die Löſung in einer Art Geſchichtskonſtruktion zu ſuchen, die zuletzt darauf hinauskommt, daß gerade im Umfaſſen und Überwinden der tiefſten Gegenſätze die tiefſte Harmonie erreicht werden ſoll. Der Geſchichtsgang, einzig unter religiöſem Geſichtspunkt betrachtet, bedeutet ihm — wie Leſſing — eine Erziehung des Menſchengeſchlechts. In dieſem göttlichen Erziehungswerk aber — nach dieſer Seite wurde dieſe Erwägung für die Folgezeit unermeßlich wichtig — fiel der Kirche eine gewaltige Rolle zu. Sie hat durchaus im Diesſeits und mit allen Mitteln, die es bereitſtellt, aber für das Jenſeits zu wirken. Sie muß darum auch irdiſche Gewalt für ſich in Anſpruch nehmen, um auch jeder ſich ihr in den Weg ſtellenden weltlichen Macht gewachſen zu ſein. Mitunter verrät ſich ein geradezu fanatiſcher Haß gegen den Staat. Kain hat den Staat gegründet, der Brudermord wurde ihm zum Urſprung. Um

ſo mehr liegt es der Kirche ob, die Aufgabe des idealen, geiſtlichen Staats auf ſich zu nehmen.

Mit dieſem allen vollzog ſich zuerſt in Auguſtinus der klaffende Riß, der von da, in unerbittlicher Folgerichtigkeit nur immer weiter auseinander klaffend, durch das ganze Mittelalter hindurchgeht — der Menſch, zu einem ſo urſprünglichen, ſelbſtändigen, umwälzend perſönlichen Leben emporgehoben wie nie zuvor, ſoll zugleich die unbedingte Unterwerfung unter das Syſtem der Kirche, die der tief verängſteten Seele den einzigen Weg der Rettung weiſt und eröffnet, ſich gefallen laſſen. Das erklärt ſich doch nicht ganz bloß aus der individuellen Eigenart Auguſtins, aus dieſer „verhängnisvollen Verſchmelzung von glühender Leidenſchaft mit kalter und eiſerner Konſequenz“. Sondern dieſer innere Widerſpruch mußte wohl zutiefſt, nicht etwa in den reinen Grundmotiven des Chriſtusglaubens, aber in den geſchichtlichen Bedingungen ſeiner Entwicklung begründet ſein, da er in den Glaubenskämpfen ſeiner ganzen Folgezeit „zum feſten Typus wird“. Zuletzt entſtammt dieſer Widerſpruch dem unausgeglichenen Gegenſatz des Hinabſteigens in urſprüngliche, jetzt erſt erſchloſſene Tiefen der Seele, bis in ihr feinſtes Geäder, und eines Zugs ins Große und Kosmiſche, welcher Gegenſatz in der urſprünglichen Richtung des Chriſtentums und ſeiner geſchichtlichen Stellung tiefe Wurzeln hatte. Eucken, dem ich, neben Harnack, einige Züge dieſer Charakteriſtik Auguſtins entnehme, meint einen eigentlich ſchon modernen Zug in ſeiner glühenden, die ganze Welt bewegenden, alle Tiefen aufwühlenden Subjektivität zu erkennen. Aber eben dies iſt nicht modern, ſondern iſt gerade die Grundſtimmung, die aus all jenen Quellen, welche in Auguſtin zuerſt zuſammenſchießen, durch das ganze Mittelalter ſich ergießt und in ihm beinahe allbeherrſchend wird.

Von hier aus verſteht ſich nun, weshalb, was zunächſt die Erkenntnis betrifft, die Scholaſtik die unterſcheidende Wiſſenſchaftsform für das Mittelalter wurde. Und zwar nicht bloß auf dem Boden der Chriſtenheit. Die mittelalterliche Wiſſenſchaft zeigt im Mohammedanismus und im Judentum auffallend gleiches Gepräge wie in der chriſtlichen Welt, auch verſchmähte keiner darin vom Andern zu lernen. Überall zeigt ſich das gleiche Bild: nicht frei ſchöpferiſcher, aus ſich ſelbſt methodiſch ſich entwickelnder Erkenntnisfortſchritt, ſondern immer erneute, oft überragend ſcharfſinnige, aber rein analytiſche Durcharbeitung eines ſtreng geſchloſſenen, in den Grundzügen ein für allemal feſtſtehenden Gedankenbeſtandes

weſentlich religiöſen Urſprungs und Gehalts, dem alles, was überhaupt in den Bereich der Erkenntnis tritt, ſich einfügen muß. Das Grundgerüſt des Aufbaus bietet Ariſtoteles. Woher das, da doch die Füllung aus ſo ganz anderen Quellen, aus den kanoniſchen Urkunden der drei monotheiſtiſchen Religionen geſchöpft wird? Wie war eine ſolche Verſchmelzung ungleicher, aus weit verſchiedenen Quellen ſtammender Gedankenmaſſen überhaupt möglich? Sie war möglich, weil ſchon des Ariſtoteles weltweite Spekulation auf der einen Seite mit wahrem Tiefblick die gemeinmenſchlichen, pſychologiſchen Grundlagen nicht ſo ſehr der Wiſſenſchaft als der im vergleichsweiſe feſten Bereich der gemeinen Lebenserfahrung verharrenden, ganz ihm angepaßten natürlichen Weltvorſtellung durchdrungen und darauf in übrigens ſubtiler, verſtandsmäßig gründlicher Durcharbeitung ſein Syſtem errichtet, auf der anderen Seite damit eben ein Syſtem, mindeſtens mit hohem Scheine geſchloſſener Einheit in der Tat erreicht hatte. Wie er, der Lehrer Alexanders, in vollem Widerſpruch mit den Anſchauungen des klaſſiſchen Griechentums, ſeine Staatslehre mit der Forderung der Monarchie krönt, ſo gipfelt ſein metaphyſiſcher Bau, ſeine „Hierarchie“ der Begriffe, wie man es zutreffend genannt hat, in dem Satze des Monotheismus; nicht ohne ausdrücklichen Hinweis auf die monarchiſche Staatsauffaſſung: auch im Staate des Univerſums darf nicht Vielherrſchaft walten, muß Einer der Herr ſein — *εἷς κοίρανος*, nach Homer. Hier offenbart ſich nicht nur eine innere Verwandtſchaft mit dem Geiſte der monotheiſtiſchen Religionen, ſondern ein in der Weltgeſchichte des Geiſtes aufs tiefſte begründeter innerer Zuſammenhang, der es um ſo erklärlicher macht, daß, wenn einmal Religion ſelbſt ſich als Philoſophie aufſtellen wollte, einzig dieſe Philoſophie zu ſolchem Zwecke tauglich erſchien. Der gleiche Trieb zum Abſchließen, der gleiche innere Zwang des Bedürfniſſes, die Wahrheit nicht bloß zu ſuchen oder ſich ihr zu nähern, ſondern ſie in ſicherem Beſitz zu haben, war es, was die beiden ſtärkſten geiſtigen Mächte der vorausgegangenen Epoche: die durch Ariſtoteles kraftvoll zum Syſtem gefügte Philoſophie der Griechen und die feſt in ſich geſchloſſene Lebensüberzeugung der monotheiſtiſchen Religionen, zwingend zueinander trieb und ſich feſt vereinigen hieß, an welche Einigung, eben weil beide Elemente dennoch nicht eigentlich homogen waren, nun Jahrhunderte hindurch die unſäglichſte Gedankenanſtrengung gewendet werden mußte.

Für die Fortarbeit echter Wiſſenſchaft freilich bedeutet dieſe erzwungene

Vereinigung einen faſt tauſendjährigen Stillſtand. Nicht als ob man eigentlich darauf ausgegangen wäre, ſie zu unterdrücken, ſondern weil ſo gut wie kein Verlangen danach ſich regte. Das war „Welt“, es ging die nur nach Ewigkeit dürſtende Seele nicht an. Ariſtoteles „zweite“ Philoſophie, die der Natur, wurde nicht weggeworfen, ſondern bedingungslos, ſozuſagen mit Haut und Haar, übernommen, aber ſoweit ſie nicht (wie etwa die Theorie der himmliſchen Sphären) mittelbar der Theologie dienlich ſchien, als totes Glied nur mitgeſchleppt. Die ſpärlichen neuen Funde mußten ſich dem Syſtem fügen, fügten ſich willig, weil man über die Methode ſchlicht empiriſcher Kenntnisnahme und Rubrizierung unter feſtſtehende Begriffsſchablonen ebenſowenig wie Ariſtoteles ſelbſt hinauskam, etwas mehr, ein Verſtändnis aus Geſetzen des Geſchehens, weder kannte noch vermißte. Die echten, unverſtopfbaren Quellen ſchaffender Erkenntnis konnten erſt in einer weſentlich anders, auf innere Freiheit geſtimmten Zeit von originalen Forſchern kühn vordringenden Geiſtes, wie ſie ſeit altgriechiſcher Zeit nicht mehr erlebt worden waren, aus dem Schutt unendlicher Wortweisheit wieder ausgegraben und gereinigt werden. Von da erſt, das heißt im abklingenden Mittelalter und der beginnenden Neuzeit, entſtanden die ſchweren Kämpfe der ſich frei ringenden Wiſſenſchaft gegen die kirchliche Gewiſſensvergewaltigung, die die zugleich mit der Vollendung des politiſchen Sieges der Kirche durch Thomas von Aquino ſyſtematiſierte Scholaſtik nur als ein Inſtrument mehr zur Behauptung ihrer Weltgewalt gebrauchte. Sie machte ſie dazu, denn ausſchließlich Kleriker waren es, die die „wiſſenſchaftliche“ Arbeit auf ihre Schultern nahmen und ſie, gewiß im beſten Glauben, ganz dem Dienſte der Kirche widmeten.

Auch die Myſtik, ſo frei ſie der kirchlichen Zentralgewalt gegenüberſtehen mochte, verblieb dennoch ganz auf dem Boden der Kirche und konnte daher, bis auf einige überkühne Auswüchſe, die ſofort zurückgeſchnitten wurden, von ihr geduldet werden. Auch ſie verließ nicht etwa bewußt und entſchieden den Gedankenkreis der ſcholaſtiſchen Überlieferung, ſie gab nur einzelnen, auch dort wirkſamen Motiven einen vertieften Sinn. Sie war auch der ganzen Grundrichtung nach nichts eigentlich Neues, ſondern vom urchriſtlichen Neuplatonismus des angeblichen Areopagiten Dionyſios und deſſen Überſetzers Johannes Erigena her längſt in die chriſtliche wie ebenfalls in die mohammedaniſche und jüdiſche Theologie eingedrungen. Auch Thomas hatte ſich ihr keineswegs ganz verſchloſſen.

Als Lehre also stand die Mystik gar nicht außerhalb der Scholastik. Der Unterschied ist weit mehr ein solcher der religiösen Grundstimmung und der Art der Überlieferung als des formulierbaren Inhalts. Einzig Eckehart erreichte eine Vertiefung auch der Lehre, die eine wesentlich neue Wendung zum mindesten vorahnen läßt.

Die Vollendung des scholastischen Lehrgebäudes erfolgte, wie gesagt, im christlichen Abendlande im engsten Zusammenhang mit dem politischen Siege der geistlichen über die weltliche Gewalt; das hieß aber damals: des Papsttums über das Kaisertum. Der nicht bloß geistige, sondern durchaus auch weltliche Herrschaftsanspruch der Kirche stand von Augustinus her fest. Zwar bedingungslos sich durchzusetzen vermochte er nicht, da aller noch so starke geistige Einfluß ihr doch nicht die äußeren Machtmittel in die Hände gab, um über die vielgestaltigen staatlichen Ordnungen schlechthin zu verfügen. Daher zieht sich durch das ganze christliche Mittelalter der Streit der geistlichen mit der weltlichen Gewalt. Er endet mit der Demütigung der letzteren, aber nicht mit ihrer völligen Unterwerfung. So konnte unter dem Schirm der weltlichen Gewalten eine wenigstens nicht ausschließlich geistliche, wenn auch bis zur letzten Faser von geistlichem Einfluß mitbestimmte Kultur sich gestalten, die in Kunst und Dichtung, im höfischen und ritterlichen, dann allmählich auch im städtischen Leben schöne und eigenartige Blüten allenthalben hervortrieb.

Dabei ist nun hier nicht zu verweilen. Aber nicht vorbeigehen dürfen wir an dem einen, alles überragenden großen Gedicht, in dem der innerste Gehalt dieser ganzen wichtigen Phase der Geistesgeschichte des Abendlands einen so vollen, nach den Hauptseiten erschöpfenden Ausdruck gefunden hat, wie vielleicht keine andere. Ich meine natürlich Dantes „Göttliche Komödie", in der, nach Carlyle, „zehn stumme Jahrhunderte höchst wundersam Sprache gewonnen haben". Der Grundgehalt dieser hoch gedanklichen Dichtung ist kein anderer als der des von Augustin begründeten, von Thomas gefestigten mittelalterlichen Christentums. Die Gedankenprägung selbst ist ganz die Aristotelisch-scholastische. Ein großer Teil des dritten Gesanges ist Scholastik in Lehrgedichtform. Das Diesseits ist nur Vorschule auf das Jenseits, die geistige Welt vom untersten Höllenkreis aufwärts durch das Fegfeuer bis zur überschwänglichsten Paradiesesseligkeit in sich streng abgeschlossen, bis zur letzten Gliederung mathematisch abgezirkt und ausgemessen wie die architektonischen Stockwerke des dreifachen Weltbaus, durch den das Gedicht uns hindurchleitet. Mögen

antike, mögen Renaiſſancezüge in einzelnem erkennbar ſein, der vorherrſchende Charakter bleibt mittelalterlich. Aber es iſt im rein Dichteriſchen und im letzten, menſchlichen Grundgehalt eine Verklärung des Mittelalters, die für keine kommende Stufe der Menſchheit wieder verloren gehen kann, und die auch dem etwas zu ſagen hat, der ſeiner innerſten Stimmung nach dem Mittelalter widerſtrebt. Das empfindet man am ſtärkſten, wenn man von der Jugenddichtung Dantes, der „Vita nuova“, herkommt.

Im Auge meiner Fraue thront die Minne,
Vor ihrem Blick muß alles ſich verklären,
Wen er nur trifft, muß ſie zu ſchaun begehren;
Doch, wen ſie grüßt, dem ſchwinden faſt die Sinne,
Betroffen wird all ſeines Fehls er inne,
Er ſenkt das Aug, mag kaum den Tränen wehren,
Argwohn und Zorn entfliehn ... O wollt mich lehren,
Ihr Fraun, wie würdig ich ihr Lob beginne!
Nur Zartes, nur Demütiges gedenket,
Wer je vernahm der holden Stimme Laut;
Drum ſelig iſt, wer ſie zuerſt erſchaut.
Doch wie's dem iſt, dem ſie ein Lächeln ſchenket,
Nicht Sprache, nicht Erinnrung mag's erreichen,
Solch hohes Wunder iſt's, ſo ohnegleichen!

Nichts dem Ähnliches hat das Altertum, hat wohl das ganze ſonſtige Mittelalter aufzuweiſen. Man muß weit herab, vielleicht bis zum Höchſten Goethes gehen, um irgend Vergleichbares wiederzufinden. Worin liegt es? In der Innigkeit — der ſpannungsvollen Innerlichkeit, ſagt Carlyle — der rückhaltloſen Selbſtausſprache einer heißen, den Menſchen bis zum letzten Seelengrund ergreifenden, ſomit ganz menſchlichen, doch hochgeiſtigen und reinen Liebe. Wendet man ſich nun von da zur Göttlichen Komödie zurück, beſinnt man ſich auf ihren engen Zuſammenhang mit der Jugenddichtung — ſie gilt ja Beatricen —, ſo wird man inne, daß die ſo gegenſtändlich ſcheinende Führung durch Hölle und Fegfeuer zum Paradies letzten Endes eine genau ſo ſubjektive Bekenntnisdichtung iſt wie die Vita nuova — oder der Fauſt. Dieſe Hölle, dies Fegfeuer, dies Paradies, ſie ſchöpfen ihr wirklichſtes Leben aus letzten Tiefen der Seele. Ganz wie die Myſtiker es ausſprechen. Ich denke hier beſonders an das wunderſame elfte Kapitel der „Theologia deutſch“: „Chriſti Seele mußte in die Hölle, ehe denn ſie zum Himmel kam. Alſo muß auch des Menſchen Seele. Wenn ſich der Menſch ſelber wahrhaft erkennt und merkt, wer und was er iſt“ in ſeiner Sündigkeit, ſo verdammt er ſich ſelbſt in die

Hölle, „so will und mag er auch keinen Troſt oder Erlöſung begehren, weder von Gott noch von allen Kreaturen ... Ihm iſt nicht leid ſeine Verdammnis und Leiden, denn es iſt billig und recht und iſt nicht wider Gott, ſondern es iſt der Wille Gottes. Darum ſo iſt es ihm lieb und iſt ihm wohl damit ... Nun aber läßt Gott den Menſchen nicht in dieſer Hölle, ſondern er nimmt ihn zu ſich ... Und wenn dann der Menſch nichts anderes achtet, ſuchet noch begehrt denn das ewige Gut allein ... ſo wird Freude, Wonne, Friede, Ruhe und Troſt ... des Menſchen, und ſo iſt dann der Menſch in dem Himmelreich. Dieſe Hölle und dies Himmelreich ſind zwei gute ſichere Wege dem Menſchen in dieſer Zeit, und wohl ihm, der ſie recht und wohl findet, denn dieſe Hölle vergeht, und das Himmelreich beſteht." —

Auch in der ſonſtigen Kunſt des Mittelalters muß wohl etwas von dieſem Tiefſten und Letzten ſich ausſprechen. Darüber bedarf es noch einiger Worte. Es iſt in letzter Zeit über die Kunſtweiſe des Mittelalters, beſonders über den geiſtigen Charakter der Gotik manches gedacht und geſchrieben worden, was noch keine rechte Klarheit gibt. Ganz ſoll hier die Frage beiſeite bleiben, die in anderem Zuſammenhang uns noch wird beſchäftigen müſſen, was von mittelalterlicher Kunſt eigentümlich deutſch iſt und was nicht. Eine ſolche Frage darf man an das Mittelalter im genaueren Sinne gar nicht ſtellen, weil die Vorſtellung geſonderter Volksindividualitäten ihm überhaupt fernliegt. Bruchſtücke germaniſcher Völkerſchaften hatten infolge der Wanderungen, die das Mittelalter heraufführten, in den meiſten Ländern des altrömiſchen Kulturkreiſes Fuß gefaßt und ſich mit der einheimiſchen Bevölkerung vermiſcht. Germaniſcher Einſchlag läßt ſich daher leicht überall nachweiſen. Umgekehrt ergaben ſich mannigfache Rückwirkungen fremder Kultur auf die vergleichsweiſe rein germaniſch verbliebenen Lande. Die Kirche gab für dieſe alle den Einigungspunkt ab. Der Kirchenbau, die ganze, hauptſächlich in den Klöſtern gepflegte bildneriſche, dichteriſche, muſikaliſche Kunſt, Anſätze zum Drama, alles geradezu lag in der Hand des Klerus. Nationale Eigenheit macht ſich natürlich geltend, liegt aber nirgends an der Oberfläche, ſie beſtimmt nicht den Kunſtſtil im ganzen, ſondern ſtiehlt ſich gleichſam hervor in der Einzelausführung. So iſt die romaniſche Baukunſt als ganze nicht romaniſch, die gotiſche nicht gotiſch in einem nationalen Sinne. Die erſtere ſcheint eher griechiſch, d. h. byzantiniſch dem Urſprung nach, nicht ohne gotiſchen Einſchlag; ſie iſt jedenfalls nicht weniger deutſch als franzöſiſch

oder italieniſch. Aus ihr iſt die Gotik, durch anfangs nur techniſche Abwandlung, ſtetig hervorgewachſen; ein ſchärferer Gegenſatz bildet ſich erſt nach und nach heraus, beſonders — um nur das Auffallendſte zu berühren — im Vorherrſchen der Vertikale gegen die Horizontale. Zur beherrſchenden Bauform aber wird die Gotik zugleich mit der Vollendung der geiſtigen Herrſchaft der Kirche, durchaus unter ihrer Autorität. Daß ſie von Nordfrankreich, wo ſie entſtanden war, ſich beſonders nach Deutſchland und England, weniger nach Südfrankreich und Italien, ausbreitete, alſo vorwiegend auf germaniſchem Boden fortgebildet, in Deutſchland wohl zu ihrer höchſten Höhe und eigentümlichſten Ausprägung emporgeführt wurde, macht ſie nicht zu etwas an ſich unterſchiedlich Germaniſchem, insbeſondere Deutſchem. Einheimiſch deutſch iſt ſtreng genommen nur der vorgotiſche Holz- und Fachwerkbau, auf dem dann, über die Gotik weg, die ſogenannte deutſche Renaiſſance ſich aufgebaut hat, die mit Italien urſprünglich nichts zu tun hat, die im nationalen Sinne deutſcher iſt als die Gotik, die unter kirchlichem Einfluß, da man ſie als heidniſch empfand, eben durch die Gotik als herrſchenden kirchlichen Bauſtil auch im Profanbau zurückgedrängt wurde.

Damit ſtreitet indeſſen nicht, daß innerhalb der Gotik jene Innerlichkeit und Geiſtigkeit, die dem Chriſtentum überhaupt innewohnte, der aber die germaniſche und namentlich die deutſche Art im höchſten Maße entgegenkam, ſich einen beſonders ſtarken Ausdruck ſchuf. Der Katholizismus als Lehre war eine internationale Schöpfung, deutſche wie italieniſche, franzöſiſche, engliſche Geiſtesarbeit waren daran faſt gleichmäßig beteiligt. Als Lebensordnung in der Herrſchaftsform der Kirche waltete er übermächtig von Rom aus. Als Erlebnisinhalt wurde er wohl am ernſteſten von den Deutſchen erfaßt. Und das mußte wohl auch in der, wenngleich von außen her durch die Kirche eingeführten und getragenen gotiſchen Kunſtweiſe zur Geltung kommen. Nicht, wie Richard Benz meint, als Überwindung der religiöſen Gebundenheit an einen abſtrakten „Glauben“ zur Freiheit künſtleriſchen „Schauens“; ſo wie, nach desſelben Meinung, die deutſche Myſtik das ſonſt bloß moraliſch verſtandene chriſtliche Leben vertieft haben ſoll zu einer willensfreien Erkenntnis des Weſens, des Seins des Seelengrundes, einer Schau Gottes, die nichts mehr mit Willensaktion zu tun habe, ſondern rein äſthetiſches Erleben geworden ſei. Gerade die äſthetiſch gewendete myſtiſche Schau iſt nicht einheimiſch deutſch, ſondern offenbar griechiſch-orientaliſcher Herkunft. Die Myſtik,

deutſche wie andere, arbeitet darin ganz mit überkommenem Gedankengut. Im rein religiöſen Sinne aber iſt ſie gerade nicht äſthetiſch, will ſich über jeden ſinnlichen Ausdruck, über alles ſchweifende Phantaſieſpiel ebenſo wie über alle Sondererkenntnis und allen Sonderwillen erheben zu einem Überendlichen, das überhaupt nur noch durch Verneinungen ausgedrückt werden kann, in ſeinem letzten, alle Verneinung wiederum verneinenden Grundweſen keinem menſchlichen Begriff, geſchweige denn ſinnlicher Vorſtellung mehr erfaßlich iſt. Kunſt dagegen iſt Ausſprache; wo die Ausſprache aufhört, hört auch die Kunſt auf. Allenfalls darin mag eine gewiſſe Analogie der gotiſchen Kunſt mit dem dialektiſchen Aufſtieg zu jenem letzten Myſterium der Religion anerkannt werden, daß gerade in dem ſich nie genugtuenden Überſteigen jeder erſtiegenen Höhe der Zug zu dem nie erreichten Überendlichen, das dem religiöſen Gemüt in all ſeiner Unausſprechlichkeit dennoch gewiß iſt, ungewußt und ungewollt ſich ausſprechen möchte, nach Ausſprache ringt und jenes letzte Unſagbare doch dem innerſten ſeeliſchen Bewußtſein näherzubringen ſucht, es von ihm gleichſam fordert. Es mag vielleicht eben dies überſchwängliche Streben zum ewig Unerreichbaren die Phantaſie beſchwingt haben zu einem jenem ähnlich überſchwänglichen Sichhinaufſteigern, wie es die gotiſche Bauweiſe auf ihrer Höhe ja deutlich unterſcheidet von jeder in ſtrenger Geſchloſſenheit endlicher Formen ſich befriedigenden, wie die griechiſche, römiſche, zum Teil die romaniſche, ja auch die gotiſche in ihren ſchlichten Anfängen. Was auf ſolche Weiſe überwunden wird, iſt aber ſicherlich nicht die Religion, die „Zurückgebundenheit“ der Seele in ihren Urgrund überhaupt, ſondern vielleicht die zu enge Bindung, die eben nicht bis zum unendlichen Urgrund zurückreicht, ſondern auf endlicher Stufe ſtehen bleibt. Vielleicht hat es Benz im Grunde ſo gemeint, ich kann es aber bei ihm nicht klar ausgeſprochen finden.

Auch nicht bei Worringer, der in den „Formproblemen der Gotik“ auf dieſelbe Frage ſtößt. Er teilt einiges mit Benz, ſo die ganze ſchroff ablehnende Haltung gegen Altertum und Renaiſſance. An der Gotik aber betont er, in auffallendem Gegenſatz zu Benz, vor allem die Vorherrſchaft der abſtrakten, ausdruckloſen geometriſchen Linie und Fläche. Das Beiwort „abſtrakt“ will indeſſen nur beſagen, daß nichts ſinnlich Dingliches, auch kein äußerlich greifbares Geſchehen ſich darin ausdrücke. Ausdrückend aber ſoll ſie, ſo ſcheint es, nur um ſo mehr ſein für einen letzten, eben überſinnlichen, metaphyſiſchen Gehalt. Er beſchreibt es als leidenſchaftlich bewegte lineare Phantaſtik, lebendig gewordene Geometrie,

zwanglos aus dem Vitalgefühl quellend. Dann wieder heißt es, es ſtelle den Gegenpol alles Lebens dar, es ſei reſtloſe Überwindung alles Lebensausdrucks, bedingt durch eine abſolut dualiſtiſche Stellung zur Welt. Es iſt klar, daß in dieſen beiden Sätzen „Leben" und „Leben" nicht nur nicht dasſelbe, ſondern geradezu Entgegengeſetztes bedeutet; das eine Mal das endliche Daſein des einzelnen Lebeweſens, das andere Mal jenes „neue Leben", das die Religion, beſonders die chriſtliche des Mittelalters, dem Menſchen eröffnen will, das von aller endlichen „Vitalität" vielmehr auf den Ewigkeitsgrund des verborgenſten ſeeliſchen Innenlebens zurückgehen will. So mag auch hier zuletzt nichts andres vorſchweben, als was Benz — vielleicht — will und wir anerkennen. Nur iſt auch dann zu ſagen: Das iſt an ſich nicht der Gotik, nicht dem Germanentum, auch nicht dem mittelalterlichen Chriſtentum ausſchließlich eigen, es iſt dem Orient, dem ſpäteren Griechentum, der Renaiſſance ebenſo wohlvertraut und gewiß auch in ihrer Kunſt irgendwie zum Ausdruck gekommen. Aber es ſpricht allerdings nicht bloß ungewöhnlich ſtark, man kann ſchon ſagen: „leidenſchaftlich", ſondern in einer eigenen, neuen, ausdrucksvollen Sprache in der Gotik, und zwar vorzugsweiſe der deutſchen, ſich aus: in einer unermeßlich reichen und lebendigen geometriſchen Linienführung, Flächen- und Raumgeſtaltung, die durch eine unerhört tief entwickelte Rhythmik ſich auszeichnet. Rhythmik aber, wurde früher ſchon geſagt, iſt alle Form überhaupt, nur in dem Grade der Stärke und des Reichtums ſind weite Unterſchiede.

Macht man aber ſo die Weiſe der gotiſchen Kunſt ſich klar, ſo erkennt man ſofort ihre nahe Verwandtſchaft mit der Dichtung Dantes, nämlich mit ihrem Geiſte, weniger mit ihrer Form, obgleich auch da wohl Analogien ſich finden ließen. Dieſer Geiſt aber iſt kein andrer als der typiſch mittelalterliche, nur in ſeiner höchſten Steigerung. Dieſer iſt nicht als ſolcher unterſcheidend deutſch oder germaniſch, wohl aber in der deutſchen, in der germaniſchen Welt ſtärker als anderswo ausgeprägt. Der Deutſche hat eben auch dies ernſt und tief genommen. Deſſen werden wir uns zu erinnern haben, wenn wir nach der beſonderen weltgeſchichtlichen Aufgabe des Deutſchen fragen. Vorerſt aber ſtehen wir vor der Aufgabe, den Geiſt der Neuzeit überhaupt gegenüber dem des Mittelalters zu kennzeichnen; um dann erſt, da eben er ſeinem ganzen Weſen gemäß ſich national differenziert, ihn in ſeiner vielfältigen Spaltung, und zwar hauptſächlich in dreifacher Geſtalt: als ſüd- und weſteuropäiſchen, als mitteleuropäiſchen und hier vorzugsweiſe deutſchen, endlich als oſteuropäiſchen ins Auge zu faſſen.

5. Geiſt der Neuzeit

Wie für die Ewigkeit feſt ſtand der Bau der mittelalterlichen Weltanſchauung. Doch mußte er fallen. Warum?

Man hat keinen Grund, auf das Mittelalter mit Verachtung zu blicken. Es war der ernſteſte Verſuch, den je die Menſchheit unternommen hat, ihr Leben auf Erden ihrer höchſten, göttlichen Beſtimmung gemäß einzurichten. Wo wäre ein größerer? Es war Platons Idealſtaat, in Tat und Wirklichkeit überſetzt, ſoweit es möglich war; mit dem von Ariſtoteles geforderten „einen Herrn“ an der Spitze, dem einigen Gott, ſichtbar vertreten durch die Einheit des geiſtlichen und die wenigſtens ideelle Einheit auch des weltlichen Regiments mit dem geiſtlichen. Es war Platons Erdenſtaat, zum Auguſtiniſchen Gottesſtaat erhöht auf dem Grunde der engen Ineinsbeziehung des Göttlichen und Irdiſchen, die das Chriſtentum vollbracht hatte. Die heutige Menſchheit iſt darüber hinweggeſchritten. War es ein Schritt aufwärts? Iſt das, was heute iſt, beſſer, reiner, ich frage nicht, in jeder, nein, nur in irgendwelcher Hinſicht? Gewiß, wir ſind weit vorwärts gekommen in Wiſſenſchaft und Technik, vielleicht auch in der Technik der Geſellſchaftsordnung. Wir rühmen uns größerer, vor allem gedanklicher, aber auch Schaffens- und Wirkensfreiheit, reicheren, differenzierteren Kunſtgefühls. Das alles, und was man ſonſt noch anführen könnte, ſind gewiß mächtige Errungenſchaften, nicht mehr aus der Welt wegzudenken. Aber iſt damit unſer Leben, ich will nicht ſagen, froher, glücklicher, befriedigter, aber innerlich größer geworden, reicher an Lebensinhalt, Tiefe des Erkennens, echter, lebendiger Energie des Wirkens, Ehrlichkeit, Reinheit des Kunſtſchaffens und Kunſterlebens, vor allem an Wahrhaftigkeit und Kraft jenes letzten Innenlebens der Seele, ohne das aller äußere Gewinn zuletzt kein Gewinn wäre: an Religion?

Gewiß, viel Wildes, Verzerrtes, nah an Wahnſinn Grenzendes begegnet in jenen „finſteren“ Zeiten, ſeelenzwingender Aberglaube, Hexen- und Ketzerverbrennungen und ſonſtige grauſame Juſtiz, ein faſt unaufhörliches ſinnloſes Raufen, Bruder gegen Bruder, Bruderſtamm gegen Bruderſtamm, Glaube gegen Glauben, ein unberatenes, von ungeheuren Selbſttäuſchungen mißleitetes Aufeinanderſchlagen der Völker. Iſt es heute beſſer? Es ſchien ſo; aber der gegenwärtige Krieg hat es auf einmal

grauſam enthüllt, wie wenig wir wirklich darüber hinaus ſind. Wenigſtens aber war man damals in aller Blindheit ehrlicher in ſeinem Tun. Jedem war es bitter ernſt damit. Man geht ſkrupellos drauf, trotzt Tod und Teufel. Man ſündigt, ſündigt ſtark, aber heuchelt nicht, ſcheut nicht Gnade zu bedürfen und Gnade zu nehmen. Die Myſtik ſpricht aus, was erlebt wurde: der ärgſte Sünder brachte noch die Ehrlichkeit auf, ſich ſelbſt zur Hölle zu verdammen, freien Willens dem Fegfeuer ſich zu ſtellen. So konnte immer noch die himmliſche Gnade ſich ſeiner erbarmen. Oder wenn nicht, ſo blieb er eben wahrhaft in Teufelsgewalt. Sind wir darum wirklich innerlich weiter, weil es weder mit Sünde, Hölle und Teufel, noch mit Reue, Reinigung und Erlöſung, mit der Gnade des Himmels, mit Gott ſelbſt uns noch ein ſolcher Ernſt iſt wie dem Menſchen des Mittelalters? Die Geſetze des Menſchenherzens ſprechen nicht dafür.

Doch wir ſollen nicht richten, wir ſollen ſuchen zu verſtehen: Warum mußte es dieſen Weg nehmen? Die Antwort kann nicht zweifelhaft ſein. „Uns iſt gegeben, auf keiner Stätte zu ruhn.“ Streit iſt der Vater der Dinge, ſtets vertiefte Diſſonanz die Bedingung der ſtets ſich vertiefenden Harmonie. Auch Platon wußte das, ſchon ihm wandelt ſich das ruhende „Sein“ ins „Werden zum Sein“. Dennoch begrenzt ſich ihm die Welt in die erhabene Ruhe des ſtreng in ſich geſchloſſenen Pythagoreiſchen Kosmos, den geſchloſſenen Kreislauf auch der Geſchichte, den ſtarren Bau ſeines hoch geiſtig, ja geiſtlich regierten Staates, auch mit einer feierlich wandelloſen, ägyptiſch prieſterlichen Kunſt. Ariſtoteles verſtärkt den Fehler durch ein tauſendmaſchiges Netz für den gemeinen, nach Grenze und Ziel, nach etwas, woran er ſich halten könne, dürſtenden Menſchenverſtand undurchreißbarer Schlüſſe und Beweiſe; durch eine Syſtematiſierung der Endlichkeitsanſicht des inneren wie äußeren Kosmos, die ſich nur zu tauglich erwieſen hat zur ſchulmäßigen Forttradition der inneren Bindung der Geiſter auf mehr als zwei Jahrtauſende. Und wenn man etwa dächte, daß dieſer Bau hätte geſprengt werden müſſen durch eine Religion, die die Unendlichkeit der Schuld wie der Gnade dem Menſchen zum innerſten Bewußtſein brachte, ſo ſteht dem entgegen, daß die Erlöſung vollbracht, der Sieg im Grundſatz erkämpft ſein ſollte. Seine volle Verwirklichung auf Erden wurde anfangs, und noch oft wieder, unmittelbar bevorſtehend gedacht, dann zwar in weite, doch immer nur endliche zeitliche Ferne hinausgerückt. Die erzieheriſche Abſicht des Dogmas und der Kirche drängte gebieteriſch zum endlichen Syſtemabſchluß. Und ihm kam das Erlöſungs-

verlangen der abgemüdeten Menſchheit des ſterbenden Altertums ebenſo entgegen wie das naiv ſinnliche Bedürfen der jungen Völker des Nordens: ſie wollten ein greifbares Ziel vor Augen ſehen, um das man ſkrupellos fechten konnte. So meinen wir zu verſtehen, woher die wunderbare Geſchloſſenheit des mittelalterlichen Weltbaus ſtammt. Dieſer Bau war in ſeiner ſicheren Begrenzung doch groß und weit genug, um ſo viele Jahrhunderte durch gar nicht als einengend empfunden zu werden.

Und doch lag in ihm ſelbſt der Keim verborgen, der, wachſend und wachſend, die Hülle endlich ſprengen mußte. War doch die Unendlichkeit ſelbſt in ihn mit eingebaut, und das zweimal: in der Unendlichkeit Gottes und in den unergründlichen Tiefen der Seele. Schon drängte es ſich in der Myſtik mächtig und mächtiger zum Bewußtſein, ſchon ſchuf es in den himmelſtrebenden Dombauten der Gotik ſich einen Ausdruck, der, wie immer mit ſinnlichen Mitteln, doch den Geiſt über alles Sinnliche emporriß. Und ſo kündigt, gerade auf der Mittagshöhe des Mittelalters, ſtark und immer ſtärker ein Drang nach Befreiung ſich an, ein Drang, furchtlos in alle Weiten, über jedes Halt hinaus. Der alte Sphärenbau des Himmels wird geſprengt. Mit ihm fällt auch der dreiſtufige Aufbau des inneren Kosmos, wie ihn ſoeben Dantes Gedicht mächtig und berückend nachgezeichnet hatte. Der „ſcharfe Luftzug aus der Unendlichkeit“ (nach Fr. A. Lange) dringt herein. Noch einmal reißt ſich die Welt von „Gottes ewger Bruſt“, es geſchieht ganz wie in Goethes, in ſeiner Naivität doch großem Weltſchöpfungslied:

Und er ſprach das Wort: Es werde!
Da erklang ein ſchmerzlich Ach!
Als das All mit Machtgebärde
In die Wirklichkeiten brach ...
Raſch, in wilden, wüſten Träumen
Jedes nach der Weite rang,
Starr, in ungemeßnen Räumen,
Ohne Sehnſucht, ohne Klang ...

So wurde — der „Individualismus“ geboren, das nächſte, härteſte, ſchroff ſcheidende und unterſcheidende Kennzeichen der „Moderne“.

Eine für eine gewaltige Weltwende wie dieſe keineswegs weite Zeitſpanne, nur etwa zwei Jahrhunderte, trennt Dante von den Gipfeln der Renaiſſance, deſſen Menſchen, in erſtaunlicher Zahl, uns zum Greifen nah und lebendig vor Augen ſtehen, ſo wie ſie ſelbſt in ihren Werken, und wie ſpätere Geſchichtſchreiber und Dichter ſie mit fehlloſer Sicherheit

gezeichnet haben. Der innere Abstand ist fast unmeßbar groß. Wohl hat auch Dante von grausen, echt mittelalterlichen Untaten zu berichten. Aber ihrer wartet unentrinnbar die nicht minder grause Vergeltung. Man erinnert sich der Zeichnungen des Botticelli zur Göttlichen Komödie. Kein fernster Gedanke, daß zwischen Gut und Böse die Grenze auch nur augenblicksweise unsicher oder gar dieser Unterschied selbst wankend geworden wäre. Die Gewaltmenschen der Renaissance dagegen fragen nicht nach Gut und Böse, nicht nach Himmel und Hölle, sie haben entweder allen Jenseitsglauben abgeworfen, oder wenn nicht, so wagen sie eben für Diesseits und Jenseits alles und wissen sich damit nur um so größer. Sie handeln unbedingt, aus der fraglosen Leidenschaft ihrer Natur, sie wissen, sie können gar nicht anders als dem Gesetz in ihren Gliedern folgen, sich rücksichtslos durchsetzen, Lebensdurst, Genuß-, Besitz-, Ruhm-, Herrschgier befriedigen, gleichviel welche menschlichen oder göttlichen Heiligtümer dabei entweiht und zertreten werden. Zu solch bedingungsloser Selbstdurchsetzung aber bringen sie Kräfte auf, deren mächtige Auswirkung selbst dem Verbrechen noch etwas von Größe leiht. Auch die seltenen edlen und reinen Menschen, ein Lionardo, ein Michelangelo, an Gaben, an tragischer Energie ihrer Selbstentfaltung nur größer, sie alle wissen ihre Größe. Bewußt und vornehm, vor keinem noch so Weltgewaltigen gebückt, schreiten sie einher, Individualitäten, wie sie seit den Gipfeln des Altertums nicht mehr gesehen waren. Ihre ethische Haltung ist ganz die der antiken Virtus; keine Pflicht, kein Gesetz gilt höher als das Gebot der durch die eigene individuelle Natur vorgezeichneten Lebensaufgabe.

So sind noch die Menschen Shakespeares, der darin noch ganz ein Kind der Renaissance ist. Nur einen Tag die Wollust der Gewalt genießen, das ist schon Tod und Hölle wert. Schal und leer ein Leben ohne das! Ein Gloster ist „gewillt, ein Bösewicht zu werden, zu hassen dieser Zeiten schale Lust". Nicht aus sonderlichem Wohlgefallen an sich selbst; er ist auch sich selbst vielmehr ein Spott, ein Ekel. Aber die Erfahrung der seltsamen Gewalt, die über andre zu gewinnen seine Natur ihm Macht gibt, verleitet ihn auch das Gewagteste zu wagen, der furchtbaren Logik, mit der ein Verbrechen zu vielen neuen zwingt, wahllos zu folgen, bis zum bitteren Ende der äußeren Selbstvernichtung seines Tuns und völligen inneren Selbstzerstörung. Sogar aus ihr vermag er noch einmal, zum letzten, schon aussichtslosen Kampf in ungebrochener Größe sich emporzurecken

und ſo eine Hoheit im verdienten Fall zu beweiſen, wie keiner der Guten und Rechtlichen im gerechten Sieg. Da braucht's kein Inferno mehr; die ſo leben, haben ihre Hölle dahin, keine „poetiſche Gerechtigkeit" kann mehr verlangen. Gewiß, dem Dichter ſelbſt wird der Sinn von Gut und Böſe keinen Augenblick wankend. Die nicht minder unerbittliche Logik der Sittlichkeit waltet bei ihm ihres Amts wie nur je. Aber die Menſchen des Zeitalters, wie ſein Seherauge ſie bis zum letzten Seelengrund durchſchaut, die ſind gänzlich losgelöſt von jedem Geſetz über oder in ihnen, ſie wollen davon los ſein, ohne Sehnſucht zurück.

Es iſt tief belehrend, wie der wunderſame Mann darin ſicherer und ſicherer wird, wie er den hergebrachten äußerlichen Moralismus der Erſtlingsdramen bald entſchloſſen hinter ſich wirft, den Fluch der böſen Tat immer tiefer ins Innere der Seele verlegt, bis zu der erſchütternden Symbolik des Macbeth und ſeiner Lady. Aber zugleich ſinkt tiefer und tiefer in ihm der Glaube, daß Recht und Güte den Sieg behalten könnten in ſolcher Welt. Wohl ſtehen neben den fürchterlichen, nur zu groß gezeichneten Gewaltmenſchen auch reine, vornehme Charaktere. Aber, mag auch am Ende des Stücks irgendein braver Fortinbras oder Albanien den Riß zur Not verkleben, man fühlt, es langt nicht über den Fünften-Akt-Schluß hinaus. Wer erträgt es noch, wenn die ohne Wanken reinen und edlen Desdemonen und Cordelien den Fürchterlichen, Elenden, einem Edmund, einem Jago ſchuldlos zum Opfer fallen müſſen! Und wenn dann ſo ein „Hans der Träumer", wie der grübelnde Dänenprinz, ſelbſt durch den unerhörteſten Aufruf vom Jenſeits nicht vermocht wird, der Niedertracht an die Gurgel zu greifen, wie es ihr zukommt, weil ihm, der bei den Deutſchen in Wittenberg das Denken gelernt hat, Sein oder Nichtſein ſogar jetzt noch die Frage iſt; wenn erſt ihm ſelbſt der heimtückiſche Mord auflauern muß, ehe er wenigſtens zum Entſchluß ſich freikämpft; wenn er auch dann allein durch einen unvorhergeſehenen Zufall, ſelbſt tödlich getroffen, die rächende Tat nur gerade noch vollbringt — muß da nicht das furchtbare Gefühl den Sieg behaupten: Wie ekel, ſchal und flach und unerſprießlich das ganze Treiben dieſer Welt — ein wüſter Garten, der auf in Samen ſchießt, verworfnes Unkraut erfüllt ihn ganz! Die Zeit iſt aus den Fugen — und nicht nur er, der eigentlich Berufene, auch kein ahnungsloſer Fortinbras wird ſie wieder einrenken.

So wird die unerbittlich wahr geſehene Tragödie des neuen Weltalters ſeinem Tragiker ſelbſt zur Tragödie. Unableugbar iſt der harte

Peſſimismus gerade der letzten, ernſthafteſten, wirklich großen Stücke Shakeſpeares. Unbegreiflich, wie Carlyle, der ſonſt über Shakeſpeare wie über Dante tief und wahr urteilt, in der Schärfe der Lebensdurchſchau zwar beide einander gleichſtellt, aber Shakeſpeare aus dem Grunde die Palme reicht, weil Dante Kampf ohne Sieg zeige, während Shakeſpeare „rechtſchaffen kämpfte und ſiegte“. Ich kann nicht umhin, es genau umgekehrt zu ſehen. Für Dante iſt der Sieg für alle Ewigkeit erſtritten. Gerade das vermiſſen wir, als Moderne, bei ihm, daß darum erſt zu kämpfen wäre. Shakeſpeare dagegen, gerade auf ſeiner Höhe, verzweifelt am Sieg. Daß er trotzdem kämpft, das iſt ſeine Größe. Was ſoll denn den Sieg in ihm beweiſen? Das befreiende Lachen, dies treuherzige Lachen, ein Lachen „wie Sonnenſchein auf Meeresfläche“. Gewiß, dies Shakeſpeareſche Lachen iſt groß und ſieghaft. Aber es hält nur vor, ſolange er jung iſt. Man leſe Shakeſpeares Stücke nach der Zeitfolge der Entſtehung, ſo wird man bald innewerden, daß auch dies befreiende Lachen vor den Tiefen der Tragik, denen dieſer Schreckliche ins Auge ſah, verſagt hat. Das Lachen klingt immer heiſerer, gequälter, die Narren werden erſchütternd ernſthaft, Weisheit ſelbſt ſetzt die Narrenkappe auf, nur damit ihre todernſten Sprüche deſto ſchneidender höhnen können. Da iſt nichts mehr von Sonne. Und was muß zu allerletzt, in der Zeit fühlbar ſinkender dichteriſcher Kraft, über das Elend des Daſeins wegtäuſchen? Die Flucht in die Romanze. Mit Montaigne, leider dem einzigen Philoſophen, von dem er berührt iſt, der auch ſeinen Peſſimismus nur nähren konnte, rettet er ſich aus der hellen Verzweiflung an dem, was iſt, in die Sentimentalität eines friedvollen Wald- und Schäferlebens fern dem Sumpf der Höfe und dem ganzen eklen Stadttreiben; oder (im „Sturm“) auf irgendeine Inſel Utopia, nicht die des Morus, der den Schäden der Zeit tapfer zu Leibe geht und Klarheit darüber ſucht, wie ſie von der Wurzel aus zu heilen wären, ſondern, recht als ein „Hans der Träumer“, in die Utopie des leeren, ohnmächtigen Wunſchtraumes, wie es wäre, wenn alles wäre, wie es leider nicht iſt! Das ſetzt Shakeſpeares Größe nicht herab, ſie iſt darum nicht geringer, weil es die tragiſche Größe des Beſiegten, nicht die des glorreichen Siegers iſt, nicht des „Gottes, der, des Irdiſchen entkleidet, ... aufwärts fließt“, dem „des Erdenlebens ſchweres Traumbild ſinkt und ſinkt und ſinkt“. Shakeſpeare iſt größer als Dante, gerade weil er, ohne Sieg und ohne Hoffnung des Siegs, dennoch kämpft, wo Dante, in der ganz mittelalterlichen Unberührtheit des Glaubens,

gar nicht zu kämpfen braucht, denn er glaubt den Sieg in Händen zu halten. Eben das ist die wahre, die tragische Größe des Weltalters, dessen Dichter Shakespeare ist. Es ragt um ebensoviel hinaus über das Weltalter Dantes, nicht als das siegende über das noch ringende, sondern gerade weil es erst die ganze, furchtbarste Wucht des Kampfes auf sich zu nehmen die Kraft und den Mut bewies.

Darum ist Carlyles „Heroendienst" dem Briten gegenüber wahrlich am Platz; ziehe man auch vor, für den griechischen „Heros" den lateinischen „Genius" zu setzen. Shakespeare bleibt auch darum nicht weniger der Heros der neuen Zeit, weil er von seinem Herosberuf, dem des Mittlers zwischen Göttlichem und Menschlichem, des Trägers der Mneme der Menschheit (nach Platon), durchaus kein Bewußtsein hat. Denn auch das muß bestritten werden, daß geschichtliches Bewußtsein in ihm lebendig gewesen sei. Die Bestreitung ist notwendig, weil sich aus ihr die Erklärung und die Heilung seines harten Pessimismus ergeben wird. Goethe hat, wie man weiß, den Begriff des historischen Dramas rund geleugnet: „Für den Dichter gibt es keine historischen Personen, es beliebt ihm, eine sittliche Welt darzustellen, und er erweist zu diesem Zwecke gewissen Personen aus der Geschichte die Ehre, seinen Geschöpfen ihren Namen beizulegen." Zwar mit Goethe-Zitaten läßt sich alles, also nichts beweisen, aber diesmal trifft er's, jedenfalls soweit es sich um Shakespeare handelt. Shakespeares Drama ist befremdend unhistorisch. Die Königsdramen, aus der Chronik des Holished, die Römerdramen, aus Plutarch geschöpft, sind kein Gegenbeweis. Shakespeare nimmt die Stoffe wie Rembrandt, wie sie sich gerade bieten und wie sie seinem Parkett naheliegen. Und wenn dabei etwas von eigener Wärme für sein Vaterland oder für Römer- und Republikanertugend zum Vorschein kommt, so macht das nicht seine Dramen zu historischen. Wie Rembrandt nicht Christentum, Judentum oder Römertum darstellen will, je nachdem er seinen Stoff aus dem Neuen oder Alten Testament oder aus Ovid nimmt, sondern zeitlos Menschliches, in der Gestalt, in der es ihm gerade entgegentritt; vielmehr nur Gegenwärtiges; nicht: so war die mythische Phantasie der Alten, so waren, so sahen sich die biblischen Menschen, sondern so sehe ich sie, ein Niederländer des 17. Jahrhunderts, ganz wie wenn sie heute hier in Amsterdam mir begegnet wären — genau so Shakespeare. Nicht: so vollzog sich der Kampf der weißen und roten Rose, so war und das bedeutete Coriolan, Cäsar, Mark Anton, sondern so sehe ich sie, ein Engländer in

Eliſabeths und Jakobs Zeit, ganz wie wenn ich ſie heute hier in London erlebt hätte. Alles, Schickſale, Charaktere, Umwelt, ſind nicht die vergangener Zeiten und ferner Zonen, ſondern ganz, als hätte der Himmel Englands ihnen geleuchtet oder gedunkelt. Man braucht nur die Namen zu tauſchen, ſo ſind es alles Briten, und zwar dieſer beſtimmten Zeit und Umgebung. Gerade das fiel Goethe auf. Und die Beweiſe liegen klar zutage. Shakeſpeare behandelt Johann II. und berührt mit keiner Silbe das einzige hiſtoriſch bedeutſame Ereignis ſeiner Regierung, den Erlaß der Magna Charta. Die letzten paar Generationen hatten den ungeheuerſten Weltumſchwung gebracht: die großen Erfindungen und Entdeckungen, die Erdumdrehung, den Seeweg nach Oſt- und Weſtindien und das Größte, die Reformation, die Kämpfe der Hugenotten, und was darin alles eingeſchloſſen liegt. Unter den Augen des Dichters bereitete der Puritanismus ſich vor, der für Englands und des Erdkreiſes Schickſal entſcheidend werden ſollte. Auf das alles findet ſich nicht der leiſeſte Hinweis bei Shakeſpeare. Spricht es nicht Bände, daß man darüber hat ſtreiten können, ob Shakeſpeare nicht etwa Katholik geweſen ſei? Und wie ſteht es mit Bacon, der zur ſelben Zeit, in derſelben Stadt, zum Teil in denſelben geſellſchaftlichen Kreiſen, derſelben literariſchen und politiſchen Umwelt lebt? Von ſeinem allbeherrſchenden Gedanken, dem des Regnum hominis, der Eroberung der Natur für den Menſchen, einſchließend die geſellſchaftlichen Ordnungen, auf Grund ihrer methodiſchen experimentellen Erforſchung — von dem allen keine fernſte Andeutung. Shakeſpeares kosmographiſcher, geographiſcher, ſoziologiſcher, techniſcher, religiöſer, metaphyſiſcher Horizont iſt noch faſt ganz der des Mittelalters. Toller Aberglaube, aller Spuk „zwiſchen Himmel und Erde“, im einzelnen ironiſch behandelt, bleibt doch als Ganzes Gegenſtand heiliger Scheu. Die erſte Vorausſetzung geſchichtlichen Verſtändniſſes, der Staatsbegriff, liegt ihm völlig fern. Ein Nebeneinander verantwortungslos Befehlender und ſtimmlos Gehorchender iſt kein Staat. Shakeſpeare kennt nicht Bürgertum, nur eine verächtliche Plebs, die in den Machtkämpfen der Großen ſich gebrauchen, nach Bedarf aufwiegeln und wieder beſchwichtigen läßt; höchſtens, daß hin und wieder — auch wie bei Montaigne — ein mitleidigfreundlicher Seitenblick auf ſie fällt; keine Forderung, daß es anders ſein ſollte, kein Gedanke, daß es anders ſein könnte.

Trotzdem iſt er ein Seher, aber er ſchaut Menſchen, wie ſie ſind, nicht Menſchheit, wie ſie ward und werden wollte. Er zeigt uns, erſchütternd

wahr, den einzelnen Durchſchnitt durch die Geſchichte, aber es fehlt der hiſtoriſche Sinn, dieſen Durchſchnitt auf das Ganze ihres Werdegangs zu beziehen. So aber konnte, ſo mußte er an der Menſchheit verzweifeln, denn dieſer Durchſchnitt enthüllte ihm die Tiefe der Gefahr, aber nicht die mögliche Rettung; wohl daß die Zeit aus den Fugen, aber nicht, wie ſie wiedereinzurenken ſei. Nicht im Dargeſtellten, einzig in ihm, dem Schauenden, in dem Augpunkt, aus dem er ſchaut und ſchauen läßt, liegt die Ewigkeitsbeziehung; ſonſt wäre er nicht ein Dichter, d. h. Offenbarer des Geiſtes der Menſchheit. So aber liegt die Ewigkeitsbeziehung wahrlich in der düſterſten Tragik wie in der ſonnigſten Komik, in den Teufeln in Menſchengeſtalt wie in den ſeltenen grundgütigen und reinen Charakteren. Zwei Stücke wie Richard III. und Romeo und Julia ſtammen aus derſelben Zeit; haben ſie irgend etwas gemein? Ja: die Unbedingtheit, dort der Teufelei, hier der engelreinen Liebe, die fraglos ſich dem Tode weiht und ſelig iſt; einer Liebe „ſo tief wie das Meer. Je mehr ich gebe, je mehr auch hab ich, beides iſt unendlich.“ Selten trifft man bei Shakeſpeare auf dies anſpruchsvolle Wort, aber Unendlichkeit iſt in ſeinem Blick. Die gewaltige Rhythmik ſeiner Handlung, die zwingende Symbolik, die wie Meereswogen hinbrauſende Sprache, was in ihm wäre nicht unendlich, überall, wo er eben er, Shakeſpeare, iſt und nicht dem Zeitgeſchmack oder dem ſchwer bezähmten Temperament ſeiner Einfälle allzuviel nachgibt.

Oder wäre Shakeſpeare am Ende gar kein Moderner, ſondern ein Wiedererſtandener aus dem Mittelalter, dem das tragiſche Schickſal zuteil wurde, mit Augen des Mittelalters die moderne Welt zu ſehen — die das Mittelalter umgebracht hatte? Aber das iſt eine einſeitige Anſicht der Moderne, die in ihr nur das ſieht, was ſich dem nächſten oberflächlichen Blick freilich am ſtärkſten aufdrängt: die losgelöſte Individualität, den Anſpruch des Endlichen, Einzelnen, das allein Maßgebliche zu ſein, das All-Eine, Unendliche vom Thron geſtoßen zu haben. Der Durchgang durch das „ſchmerzliche Ach“ der Trennung, der unendlichen Einſamkeit der von ihrem Urquell losgeriſſenen Seele, iſt dem modernen Geiſte weſentlich; aber eben als Durchgang muß er, bis zu Ende verfolgt, zur Wiederaufhebung der Trennung führen; die vertiefte, immer weiter ſich vertiefende Diſſonanz muß in vertiefter, immer weiter ſich vertiefender Harmonie ſich löſen. Dieſe zwei Seelen wohnen in der Bruſt des modernen Menſchen, und noch will die eine ſich von der andern trennen, die eine, die in derber Liebesluſt an die Welt ſich hält mit klammernden Organen —

dieſe iſt es, deren heißer Atem aus den Menſchen der Renaiſſance, aus den Menſchen Shakeſpeares uns anweht — die andre, die unendliche: die verbleibt ihm, dem Schauenden, und dem, der ſeine Geſtalten ſo wie er von innen zu ſchauen vermag.

Um aber ſogleich auch die Kehrſeite des Bildes uns lebendig werden zu laſſen, eignet ſich wohl nichts ſo, wie der Hinweis auf den zweiten, Shakeſpeare ganz ebenbürtigen künſtleriſchen Geſtalter der Frühmoderne: Rembrandt. Wie ihn Carl Neumann gezeichnet hat, das iſt für mich, was die Wahrheit der Zeichnung betrifft, ſchlechthin überzeugend. Nur in Einem, was aber eben hier uns angeht, kann ich ihm nicht beiſtimmen. Indem er die tiefe Übereinſtimmung zwiſchen Shakeſpeare und Rembrandt nicht verkennt, ſieht er in beiden — „wirkſames Nachleben des Mittelalters“. Dies befremdende Urteil begreift ſich nur daraus, daß Neumann als unterſcheidenden Charakter der Renaiſſance und alſo der Neuzeit verſteht: Paganismus, Machiavellismus, Ariſtokratismus und individualiſtiſchen Anarchismus, liberale Weltanſchauung, Virtuoſentum der Kunſt, der Politik, des Genuſſes und der Ausbeutung, ſogenannte Vornehmheit, Kult und Überſchätzung der Form, der Sinnenſchönheit uſw. Die Folge iſt, ganz wie es früher bei v. Alleſch ſich ergab, daß man die wirklich Großen der Renaiſſance aus ihrer Zeit ſtreichen muß: Geſtalten wie Lionardo oder Albrecht Dürer ſind „Ausnahmen“. Man ſollte dann auch ſagen: ebenſo Luther und Bach nicht nur (für die es vielleicht noch einen gewiſſen Schein hätte), ſondern Goethe, Kant, Beethoven, mit einem Wort alle Großen der letzten vier Jahrhunderte. Bei Shakeſpeare ſollen wir „mit der mittelalterlichen Roheit und Kampfluſt zugleich die chriſtliche Spiritualiſierung der Liebe, die Ätherzartheit des Weiblichen, die in der Schule des Chriſtentums erwachte Skrupuloſität des Gewiſſens, in aller Erfindung und Geſtaltung aber die romantiſche Phantaſie des Mittelalters“ erkennen. Ich frage, welches dieſer Merkmale träfe etwa auf Goethes Fauſt nicht zu? Allenfalls für die mittelalterliche Roheit und Kampfluſt wäre Götz von Berlichingen hinzuzunehmen, dann iſt der Beweis geſchloſſen: Goethe gehört ins Mittelalter. Es iſt die goldene Freiheit der Definition, die zu ſolchen Ergebniſſen führt. Definiert man: ſeeliſch, innerlich, tief = Mittelalter, das Gegenteil = Antike, Renaiſſance, Neuzeit, ſo zerfällt eben alles: Urzeit, Altertum, Mittelalter, Neuzeit in dieſe zwei Rubriken. Aiſchylos und Platon ſind dann ebenſo „wirkſames Vorleben“ des Mittelalters wie Shakeſpeare und Rembrandt „wirkſames

Nachleben". Damit verwischt man aber gerade die echten Unterscheidungsmerkmale der Zeitalter. Diese können nicht so gewonnen werden, daß man alles, was, ob auch durch Jahrtausende getrennt, irgendwie vergleichbare Züge aufweist, zusammentut, sondern nur so, daß man untersucht, was jene Größten, in denen Weltalter sich als in ihren höchsten Gipfeln zusammenfassen, bei gleicher oder doch vergleichbarer seelischer Innerlichkeit (die eben ihre Größe ausmacht) gleichwohl, und zwar wesentlich Unterscheidendes zeigen. Es hat tiefe und flache, innerliche und äußerliche, seelenstarke und matte Geister zu allen Zeiten gegeben, darin ist die eine wie die andre Art zu allen Zeiten sich gleich, also kann eben darin der Unterschied der Zeiten nicht liegen. Nicht: Dante war innerlicher als Shakespeare oder Rembrandt, darum ist er ein mittelalterlicher Mensch, die beiden andern moderne, sondern bei vielleicht gleicher Innerlichkeit (wer wollte sie messen?) muß die Struktur ihrer Seele verschieden sein, wenn man sie mit Grund verschiedenen Weltaltern des Geistes zurechnen soll. Solche Wesensunterschiede gilt es zu erkennen. Ob sie im einzelnen richtig bestimmt sind, mag dem Streit unterliegen; aber daß die Aufgabe nur so gestellt werden kann, darüber sollte kein Streit möglich sein.

Ich glaube aber den Satz aufrechthalten zu können: Mittelalter bedeutet Geschlossenheit der Weltanschauung, Moderne unbegrenzte Offenheit. Nach diesem Kriterium sind Shakespeare und Rembrandt, so viel Mittelalter unter ihren Augen und in ihnen selbst noch fortleben mag, im Wesen modern, über das Mittelalter ein für allemal hinaus. Rembrandts Wurzeln, sagt Neumann, greifen ins Volksleben. Aus den dunkelnden Gewölben in Dämmerung webender mittelalterlicher Dome holt er seine Magie und seine Mysterien herab, Wunder und supranaturale Wahrheit erschaut er in den Dingen der Wirklichkeit. Pose und schöne Linie gelten nichts bei ihm, überhaupt nicht das Ansehen der Person. Denn er sieht Dingen und Menschen ins Herz und lernt nichts schön finden als ihre Seele, ja er entdeckt in sich die evangelische Vorliebe für die Letzten, die die Ersten sein werden, für die Armen, Bresthaften und Häßlichen, und öffnet ihnen sein mitleidiges Fühlen. „Dies ist die Seele des Mittelalters"; die aber, heißt es dann weiter, in Rembrandt erwachend, sich von Organen bedient findet, welche modern, scharf unerbittlich in das Irdisch-Wirkliche verliebt sind; und diese Seele gibt dem Blick neben seiner Schärfe die Tiefe, daß er das Weite und Breite durchdringt und die Abgründe und Unermeßlichkeiten des Daseins blitzartig erleuchtet und ergründet. —

Man kann auch hier den Tatbeſtand ganz ohne Abſtrich und Zuſatz als richtig gezeichnet anerkennen und ſich doch ablehnend ſtellen gegen die auch hier zugrunde gelegte Gleichung von Seele, Tiefe, Unendlichkeit mit Mittelalter, Seelenloſigkeit, Oberflächlichkeit, Stehenbleiben im Endlichen mit Antike, Renaiſſance, Neuzeit. Die Tiefen der Unendlichkeit ſind ewig dieſelben, ob es nun Gautama iſt oder Jeſus, der da hineintaucht, Platon oder Kant, Aiſchylos oder Dante oder Shakeſpeare oder Goethe, Rembrandt oder irgendein namenloſer Erfinder eines gotiſchen Domfenſterbildes. Aber die Art, dieſe Tiefen zu ſehen und aus ihnen heraus zu geſtalten, iſt, worauf es ankommt, dieſe aber iſt weſensverſchieden. Neumann erkennt den Unterſchied an, was die dienenden Organe betrifft. Es ſind aber nicht die Organe allein, es iſt die Sehweiſe, die neu iſt. Man darf nicht als trennbare Merkmale nebeneinanderſtellen: Schärfe und Tiefe des Blicks. Die in durchdringender, unerbittlicher, wie Neumann vortrefflich ſagt, in das Irdiſch-Wirkliche verliebter Schärfe geſehene Tiefe wird eine andre als die ohne dieſe Schärfe geſehene; die erſtere aber iſt modern, die letztere iſt es nicht. So prüfe man, ob Dante oder die Straßburger Münſterfenſter moderner, ob Shakeſpeares und Rembrandts Sehweiſe mittelalterlicher Art iſt, ſo wird man, glaube ich, nicht ſchwanken können. Vielleicht denkt man, das ſei nur ein Gradunterſchied; die Organe hätten ſich nur mit der Zeit verfeinert. Aber der Geiſt iſt es, der die Organe ſich ſchafft, wie er ſie braucht. Er ſchärft das Meſſer, weil es härtere Dinge zu durchſchneiden gilt, er ſchleift die Gläſer, weil es Feineres zu ſehen gibt. Die „Verliebtheit“, der Eros, iſt das Erſte. Platon aber hat uns dieſen Eros verſtehen gelehrt als Methode, treues, an keinem Punkte je ſich genugtuendes „Nachgehen“. Ariſtoteles redet von Organon, Bacon von einem Neuen Organon. Das iſt aber noch Ariſtoteliſch, nicht Platoniſch gedacht. Wir ſprechen mit Galilei, Descartes, Leibniz, Kant von Methode. Darunter verſtehen wir nicht das bloße Werkzeug, ſondern das innerſte Bewußtſein des Wirkens, des Werkſchaffens ſelbſt, das von ſich aus deſſen Richtung beſtimmt, die dienenden Organe aber, das Werkzeug, ſich eben danach erſt geſtaltet.

Gerade Neumann aber hat wundervoll gezeigt, wie das auf Rembrandt zutrifft; wie er vom erſten bis zum letzten ſeiner Werke faſt mit nichts anderem beſchäftigt iſt als, die Methoden des ſchärfſten Sehens und Darſtellens immer reicher und feiner auszuarbeiten, in unbegrenzter Abwandlung allen nur für ihn erreichbaren Mitteln ſeiner Kunſt das Äußerſte

ihrer Leiſtungsfähigkeit abzutrotzen, ungefähr wie Bach die Fuge oder die überkommenen Tanzformen durcharbeitet und vertieft bis zum Letzten, was ſie nur hergeben wollen, als dürfe er keinem Nachfolgenden darin noch irgend etwas zu tun übrig laſſen; ſo Haydn, Mozart, Beethoven die Sonatenform uſw. Und iſt es mit Shakeſpeare anders? Nicht alle Problemgebiete ſind ihm erſchloſſen, da bliebe noch für mehr als einen Shakeſpeare Raum; aber die Aufgaben, die überhaupt in ſeinen Geſichtskreis eintraten, hat er ſo erſchöpfend durchgepflügt, daß für Spätere höchſtens eine karge Nachleſe blieb. Solche bewußt methodiſche Weiſe des Schaffens kennt das Mittelalter nicht. Dantes Kompoſition erſchöpft ihr Thema, aber ſie beruht auf ſtarrer Einteilung, Klaſſifikation nach Gattungen und Arten, die unbeweglich „im Sein daſtehen"; von einer methodiſchen Abwandlung, einer Geneſis ſpürt man nichts. Es iſt ein Unterſchied wie zwiſchen den Ptolemäiſchen Sphären und den Geſetzen Newtons; wie zwiſchen dem „Syſtem" Linné's und (hätte man ſie nur) den Geſetzen der Entſtehung der Arten durch ſtetige Abwandlung. So iſt die Schlußweiſe der Scholaſtiker im Einzelnen oft von ſo durchdringender Schärfe wie nicht immer die der Neueren, aber ſie kennt nur die ſtarre Schematik des Allgemeinen und Beſonderen, die „Hierarchie" der Begriffe, wie man es richtig genannt hat. Begriffe ſind Dinge, wirkliche oder intendierte, oder nur Namen, ſo wie ſo aber ſtarr, wo nicht im „Sein", doch in der Intention oder der Benennung daſtehend, unbeweglich, wandellos. Der urſprüngliche Sinn der Erzeugung iſt dem Genos abhanden gekommen. Gilt es doch das „Syſtem" zu bereiten, deſſen erſte Tugend Schlüſſigkeit iſt. In der Gotik am eheſten will ſchon etwas von Methode ſich durchringen, die Linie wird flüſſig, das Emporſtreben dominierend. Dennoch ſtrebt alles — zum Abſchluß, nicht ins abſchlußlos Unendliche. Wo bliebe ſonſt der myſtiſche Dämmer der dunkelnden Gewölbe? Nach Befreiung ſtreben die Strebepfeiler der Gotik nicht, ſondern, trotz der geahnten Unendlichkeit, in ihr ſelbſt dennoch zum Schluß. Der Umſchluß der entgegenkommenden Arme der Gottheit ſoll nur, je unbändiger die bange Seele über ihr armes Selbſt hinausdrängt, um ſo feſter ſie halten. Deshalb treibt es den Modernen, ſo willig er für Augenblicke in das dämmernde Weben ſich verſenkt, doch bald wieder hinaus: Frei, nur frei! Sonne, nur Sonne! „O daß kein Flügel mich vom Boden hebt, ihr nach und immer nach zu ſtreben! ... Ich eile fort, ihr ewges Licht zu trinken, vor mir den Tag und hinter mir die Nacht." Das iſt moderne Stimmung.

Daß aber das auch in Rembrandt iſt, hat gerade Neumann uns erkennen gelehrt. Überzeugend zeigt er, wie bei ihm nicht nur die ſtatuariſche Ruhe der Geſtalten ſich in flüſſige Bewegung löſt, ſondern alle abgrenzende Form als immer wieder zu Überwindendes, eigentlich Irreales behandelt wird; ſo wie die moderne Mathematik in nicht bloß graduellem, ſondern ſpezifiſchem Unterſchied gegen die alte das Irrationale dem Rationalen überordnet, letzteres grundſätzlich bloß als vorläufigen, immer wieder zu überſchreitenden Haltpunkt anſieht, um das Irrationale nicht als fiktive, wiederum ſtarre Endſtation, ſondern gerade im ewigen Fortgang vom Endlichen zum Endlichen nur echteren, wahreren, weil lebendig ſchöpferiſchen, nicht fertigen, d. i. toten Denkgehalt zu erfaſſen. So wird in Rembrandts Malweiſe alles Einzelne, Abgegrenzte, Dinghafte, alle Individualiſierung, inſofern ſie Trennung bedeutet, als Schein entlarvt, „wie ein Licht, das aufblitzt und im Dunkel erliſcht“; notwendig gerade, um das Dunkel, das heißt aber, das Reale, Überendliche, ſelbſt gewiſſermaßen ſichtbar zu machen. Es iſt Abwendung von dem „Surrogat einer Wirklichkeit, die nur (abgetrennte) Individuen kennt“, Löſung der Bande der Zellenhaft. Das Licht haftet nicht mehr an den Körpern, ſo daß es mit ihnen zerginge, ſondern ſchafft ſie erſt und nimmt ſie wieder in ſich zurück. Fiat lux — es werde Licht! Das Licht iſt der Logos, der im Anfang, in dem das Leben war; das Leben war das Licht. Das Halbdunkel wird „Prozeß der Fleiſchwerdung“ des Logos. Das iſt (nach Neumann) das Problem, der Sinn und Geiſt der ganzen Malweiſe Rembrandts. Das Nichtſinnliche, Wirklichwirkliche (fort und fort arbeitet Neumann mit der Terminologie der Platoniſchen Ideenlehre) wird nicht mehr in tauſend und abertauſend Egoismen parzelliert, ſondern iſt ein Allverpflichtetes. Das heißt: Rembrandts Kunſt ſucht die Seele; nicht indem ſie über ihre Grenzen hinaus etwa in den Befugnisbereich der Muſik hinübergreift, ſondern als das gemeinſame Ziel aller Künſte, in legitimer Erweiterung ihres eigenen Machtbereichs. So wird Schönheit unwahre Traumwelt. Auch das Häßliche wird nicht etwa geſchönt, die Diſſonanz nicht gelöſt in beſſerwiſſendem Korrigieren, ſondern alles wird Zeichen, Gleichnis, welches ſeeliſche und geiſtige Gewalten offenbart. Über die Knechtsgeſtalt ergießt ſich die Ahnung göttlicher Hoheit. Das Häßliche iſt nicht bloß Kontraſt, um das Schöne erſt zum höchſten Triumph zu heben (wie Juſti meint), ſondern es hat in ſich Wert als Wahres. Es iſt nichts bloß Negatives, ſondern in ihm erſchließt ſich nur tiefere Wahrheit,

die ganze gegen die halbe, Heraklit würde ſagen: die verborgene Harmonie gegen die zutage liegende, die Harmonie der Oberfläche. Wundervoll auch zeigt Neumann, wie in Rembrandts „Augenmuſik der Farbe", in der gelöſten Farbe, die durch den Schleier der Körperlichkeit körperlos durchleuchtet, erſt das tiefſte Ausdrucksmittel ſich erſchließt für das ſcheinbar alles Ausdrucks ſpottende Nichtſinnliche. Sie iſt das löſende Wort, das Erſtgeborene aus dem Urgrund der Seele, was dem Chaos der Gefühle Form und Richtung gibt. Darin ſpricht Rembrandt „zeitlos zu uns, wie Einer, der war, als die Urzeit Urtümliches empfand, und der bei uns iſt wie ein Gegenwärtiger". Unmittelbarer hat nie das Sinnliche zum Geiſt geſprochen. Der Gedanke ſcheint ſich nach ſeinem Bedürfen und ohne Umſchweife den Leib gebaut zu haben, er ſcheint durch ohne Hemmung und Trübung, und was für uns ſonſt in den Gegenſatz von Körper und Seele, Form und Inhalt auseinandertritt, hat hier ſeine urſprüngliche und göttliche Einheit zurückgefunden. Dies, ſagt Neumann, iſt Rembrandts letztes Wort. Es iſt das letzte Wort — der Weltanſchauung der neuen Zeit.

Immerhin iſt eine Täuſchung darüber begreiflich. Denn dies letzte Wort haben bisher zwar die größten Genien des neuen Weltalters auf ihren höchſten Höhen, aber nicht die Zeit als ganze geſprochen. Noch iſt ſie „aus den Fugen"; es iſt nicht mehr als Glaubensſache, daß ſie die furchtbare Kriſe, in der ſie ſich gerade jetzt befindet, rein und klar überwinden wird. Worauf darf dieſer Glaube ſich ſtützen? Einen anderen Grund kann er nicht aufweiſen als die innere Notwendigkeit der Sache.

Nicht das begründet den Unterſchied der Weltalter, ob überhaupt ein Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen geahnt, mit Erkenntnis und Willen, mit der ganzen Seele erfaßt und irgendwie zum Ausdruck gebracht, im Leben dargeſtellt wird. Sondern es fragt ſich, wie di s Grundverhältnis, und unter ihm alles, die ganze Welt geiſtiger Welten: die Welten der Wiſſenſchaft, Sittlichkeit, Kunſt, Religion, Philoſophie erfaßt, neu und neu geſtaltet werden, in der Mneme des Menſchengeſchlechts ſich fortpflanzend ihr Leben leben. Dieſe Art der Erfaſſung und Ausprägung iſt zum mindeſten dreifach:

In einer erſten Phaſe wird, vom Endlichen aus, das Unendliche ergriffen als das unbedingt allem Überlegene, das Eine, das alles ſchlechthin beherrſchend überragt, demgegenüber das Endliche, Beſondere, Individuelle keine weitere Geltung behält als nach poſitiver Seite die, daß es

im All-Einen ist, ihm zugehört und in dieser Zugehörigkeit geborgen ist; nach negativer aber sich in seiner Sonderheit schlechthin zu beugen und aufzugeben, in es zu versinken bestimmt ist. So ist die Anschauung des Orientalen, besonders des Inders, vorahnend schon in den Veden, vollbewußt nach der positiven Seite im Brahmanismus, nach der negativen im Buddhismus. Die Folge für das Endliche, Irdische ist: tiefe Herabdrückung, Wert- und Interesselosigkeit des Individuellen als solchen, daher gar kein Bedürfnis, kein Trieb, es in seiner Sonderheit tiefer zu erkennen, keine unüberwindliche Liebe, es am Leben zu erhalten und zu fördern, kein anderes Erleben an ihm als das des Unendlichen, das zwar hindurchscheint, aber durch es mehr verhüllt als offenbart wird.

In einer zweiten Phase macht das Endliche, Irdische, Individuelle sich in seiner Eigenheit schon stark geltend. Aber um so schroffer klafft damit der Gegensatz auf zwischen ihm und dem in seiner ganzen überragenden Hoheit festgehaltenen Überendlichen, Überirdischen, Überindividuellen. Die Spannweite zwischen beiden, die wechselseitige Ausschließung kommt zum schärfsten Bewußtsein, fordert aber nur um so gebieterischer, in heiß flehendem Versöhnungsbedürfnis, einen Ausgleich. Und aus der Not dieses Bedürfnisses wird der Ausgleich nicht bloß gefordert, sondern geglaubt. Er ist nicht vollbracht, aber soll vollbracht sein, in trotzender Entgegensetzung zu der doch fort und fort empfundenen, weil wirklich nicht überbrückten Kluft. Diese Antithetik von Schuld und Versöhnung, Tod und Leben der Seele erreicht ihre Höhe im Christentum, so wie es, in der ganzen Schroffheit eines dualistischen Absolutismus, durch Augustinus ausgeprägt, das Mittelalter beherrscht. Nur für einen Augenblick kann es widersprechend scheinen, wenn vorher die Geschlossenheit des geistigen Universums, jetzt die Antithetik als der unterscheidende Charakter dieses echten Mittelalters des Geistes bezeichnet wird. Die Gegensätze gerade sind es, die die Einheit sich fordern; der als vollzogen gesetzte Ausgleich ist, für diese Form der inneren Seeleneinstellung, das letzte Wort, darin wird die starke Paradoxie des Gott-Menschen, der Tilgung jeder Schuld in ihm und durch ihn im Menschen, zum bestimmtesten Begriff gebracht: die Schuld ist unendlich, darum muß auch die Gnade unendlich sein, so aber ist durch sie der Abgrund der Schuld zugedeckt. So ist gerade in der Antithese die Geschlossenheit der Totalansicht der Welt erreicht. In ihr kommt das Individuum, die Einzelseele des Erdenmenschen, und für sie, im engsten Bezug zu ihr das Irdische überhaupt, immerhin

zu einer eigenen Geltung, doch nicht ſeiner ſelbſt wegen, ſondern einzig in jenem Gegenſatz, in alleiniger Charakteriſierung durch ihn, bloß als Staffel der Leiter, die vom tiefſten Abgrund (Hölle) zum höchſten Gipfel (Himmel) hinanführt. Aller Wandel, aller Weltlauf, alle menſchliche Entwicklung, ſofern etwas davon geahnt wird, hat nur Bedeutung als Aufſtieg — oder Abſtieg von Staffel zu Staffel dieſer Leiter, die ihr genau beſtimmtes oberes und unteres Ende hat; wie es in Dantes Gedicht ſich ſinnfällig darſtellt. So aber ſteht noch fort und fort Welt gegen Über- und Unterwelt, Erde gegen Himmel und Hölle, Menſch gegen Gott und Teufel, zwiſchen beiden hin- und her-, hinauf-, hinabgezerrt, wirklich in ewiger innerer Zerriſſenheit, aus der nur immer das heiße Verlangen der Ausſöhnung ſich wiedergebiert. Als Letztes ſchwebt eher — in der Myſtik — die völlige Rückkehr in den zu Unrecht verlaſſenen Schoß der Gottheit vor, die folgerecht zum Nirwāna zurückführen würde, als ein wirklicher Losriß, der den Schritt zur dritten Phaſe bedeuten würde. Der Welt wird vielleicht ſchon emſiges Studium, eifervoll werbende, wenngleich herrſchſüchtige Liebe, erzieheriſche Arbeit zugewandt; das Bedeutſamſte aber: alle Tiefen des unmittelbaren Erlebens beginnen ſich zu erſchließen. Doch noch bleibt alles eingeſpannt in das Syſtem des Ganzen und erſcheint ſo auch in ſich abgeſchloſſen, nur daſeiend, fertig; nicht mit poſitivem, vielmehr ſtets mit dem negativen Vorzeichen des Nichtgöttlichen, beſtenfalls des zu Vergöttlichenden, Reinigungsbedürftigen, zuletzt doch, als weltlich, der Reinigung Unfähigen, Verworfenen, dem Tode, der Hölle Verfallenen, nur in dieſem abweiſenden Sinne „Weltlichen“.

Damit wird nun ſchon klar, was für die dritte Phaſe bleibt: Als Erſtes, doch nur Vorbedingendes, das volle Selbſtändigwerden des Individuellen, die Anerkennung des Eigenwertes der Welt, der damit erſt ihr poſitives Vorzeichen zuteil wird. Leben, nicht, wie mit einem Sprung, im Ewigen oder zu ihm hin, ſondern erſt einmal, ſeiner ſelbſt wegen, im Endlichen, doch der Sonne „nach und immer nach“, „hinauf und vorwärts“! Mag der „derbe Liebesdrang“ vorerſt am Einzelnen hängen, er will doch zeugen, Leben über Leben. Warum nicht, wenn doch das Leben aus Gott iſt und zu Gott? Warum nicht, wenn wir doch Kinder, nicht Knechte ſind, auch in ganzer, „entzückender“ Freiheit „wagen vor Gott zu ſein“ wir ſelbſt zu ſein und jedem, das nur iſt, ſein Selbſtſein zu gönnen, an ihm wie an uns ſelbſt uns zu freuen? Aber das iſt noch nicht

das Ganze und Letzte, die Freude und Liebe zum Selbſtſeienden, Individuellen, bloß ſofern es lebt, ſein eignes Leben lebt. Die ganze, heiß geſuchte Fülle, der ganze große Sinn des Lebens tut ſich erſt auf in unabläſſig vorwärts dringendem Schaffen.

Sei's Ergreifen, ſei es Raffen,
Wenn es nur ſich faßt und hält:
Allah braucht nicht mehr zu ſchaffen,
Wir erſchaffen ſeine Welt!

Der Lebensdrang wird Schöpfungsdrang, der Menſch Mitarbeiter am ewigen Schöpfungswerk, ja Gottſchöpfer. Das erſt iſt der ganze Sinn des poſitiven Vorzeichens; nicht der „Wert" bloß, ſondern die Förderung, und zwar unendliche Förderung. Zeigt mir das im Mittelalter, ich finde es nicht, auch in Dante keine Spur davon. Dagegen iſt es Herz und Kern des Seins und Bewußtſeins in allen Führenden des neuen Weltalters. Man bemängele ſo lieblos ungerecht, wie man es nur über ſich vermag, die Einzelleiſtungen der Renaiſſance: das unbändige Schaffen, den heißen Drang der Weltdurchdringung, Welteroberung wird man ihm laſſen müſſen; ſo Shakeſpeare dies raſtloſe Arbeiten, als müſſe er, was nur zwiſchen Himmel und Erde iſt, mit ſeiner herkuliſchen Dichtkraft bezwingen. Benannten wir dieſen unſtillbaren Schaffensdurſt mit dem nüchternen Wort „Methode", ſo war es, weil daran unwiderſprechlich logiſch der Unterſchied ſich aufweiſen läßt. Wer ſelbſt in ſolchem Liebesſchaffen lebt, der braucht dies Wort nicht, aber an jedem der großen Schaffenden der neuen Zeit läßt die eiſerne Folgerichtigkeit ſolch innerlichſt logiſchen Durcharbeitens ſich ebenſo ſicher aufzeigen wie die Macht der freilich durch keine Methode zu erzwingenden, rein aus Gnade geſchenkten Intuition. Dieſe Gnade wird keinem zuteil, der nicht erſt gearbeitet hat bis zum Letzten, das ſeine Kraft hergab.

Aber noch iſt es weit davon, daß die „zwei Seelen" in der Bruſt des Modernen ihre Verſöhnung gefunden hätten. Bis dahin aber gilt es den härteſten Kampf. Nicht entfernt darf die neue Menſchheit glauben, ſich durchgekämpft zu haben, ſie nähert ſich erſt dem Punkte des gewaltigſten Umſchwungs. In nichts hat die Geſchichtskonſtruktion Hegels es ſo gründlich verſehen wie in der Nährung der Vorſtellung, daß der Tag der Menſchheit ſich bereits zur Dämmerung neige, in der der „Vogel der Minerva" (die geſchichtsphiloſophiſche Einſicht) ihren nächtigen Flug antreten könne. Nein, der Tag der Menſchheit iſt noch kaum angebrochen,

die Sonnenhöhe des heißesten Mittags noch längst nicht erstiegen. Der gegenwärtige Krieg ist nur erst ein Vorspiel. Sei er der letzte (wir hoffen es), der noch mit dieser gröbsten, ungeschlachtesten Waffe der wüstesten Lebens- und Güterzerstörung und seelenverderbendsten Lüge ausgekämpft wird — es bleiben die ernsteren, tödlicheren Schlachten erst zu schlagen um Edleres als das Kinderspielzeug der Macht und der Dividende. Sie fordern von der Menschheit eine Anspannung jeder seelischen Kraft, von der alles bisher Erlebte kaum eine Vorahnung gibt. Wer hat denn denken können (keiner von uns hat es ernstlich gedacht), daß ein Krieg wie der heutige noch möglich sei? Daß er es war, beweist, wie weltenfern noch der innere Sieg des Menschentums liegt. Wir alle waren wie mit Blindheit geschlagen. Wir hätten es wissen sollen, daß mit der haltlosen Entfesselung aller geistigen Mächte widereinander zugleich die ungeistigen sich jeder Fessel entraffen würden, um wild und wilder gegeneinander und gegen alles, was Geist heißt, zu rasen. Heute geht es ums Ganze. Darum muß das geschichtliche Besinnen, mag es wollen oder nicht, bis zum innersten Punkte zu dringen streben, es muß zur Geschichtsphilosophie wieder, vielmehr eigentlich zum erstenmal, sich vertiefen. Denn — so schrieb ich, noch halb träumend, vor mehr als zwanzig Jahren — wo die Fragen radikal gestellt sind, bedarf es radikaler Antworten, also nicht bloß der Wissenschaft, sondern der Radikalwissenschaft: Philosophie. Sie kann nicht die Krise lösen, aber wohl die Richtung weisen, in der, durch ganz andere Kräfte, als die ihr zu Gebote stehen, die Lösung zu erkämpfen ist.

Die Lösung ist abzusehen, sie wurde schon angedeutet. Als sicher unterscheidendes Kennzeichen des Modernen ergab sich: die schrankenlose Differenzierung alles Geistigen. Diese aber fließt gerade aus dem tiefsten Einheitsquell der erstmals ganz erschlossenen schöpferischen Methode. Sie schließt von Haus aus in sich die Verheißung der Rückkehr zur Einheit, aber nicht einer irgend nach außen hin abgeschlossenen, damit auf endlichen Bereich eingeschränkten, sondern einer ewig offenen, weiter und weiter hinaus sich erstreckenden. Diese muß daher auf jeder erreichten Stufe sich kritisch gegen die eben verlassene kehren. Denn sie ist nur innere Einheit allseitig sich entwickelnder Gegensätze. Es müssen daher zuerst in gewaltsamster Schroffheit die Widersprüche aufklaffen, um erst in härtester Auseinandersetzung wieder ihre Versöhnung zu suchen. Darum ist es nichts weniger als Frieden, dem der neu aufgegangene Tag leuchtet, sondern scheinbar nur immer wilderer, leib- und seelemordender Krieg.

Muß es so sein? Es muß wohl jetzt so sein, sonst wäre es nicht. Aber es muß nicht, was jetzt ist, auch immer bleiben. Es muß nicht für immer sein, daß die Menschheit sich selber die schwersten Wunden schlägt, daß ihr unbändiges Schaffen umschlägt in teuflisches Zerstören. Sondern es liegt im Gesetze der Weltschöpfung des Menschen die volle Möglichkeit des Ausgleichs, zwar nicht eines für einmal und immer vollbrachten, wohl aber einer fortschreitenden Näherung zu ihm. Und zwar nicht in einer rückläufigen Entwicklung, sondern in gerader, mutiger Fortführung des kühn Begonnenen. Drinnen in der Seele ist der Einheitsgrund gegeben, es gilt nur immer neu sich seiner zu versichern, in dem immer neuen Aufklaffen der Gegensätze um so energischer ihn festzuhalten. „Es ist nicht draußen, es ist in dir", gilt auch hier. Der äußeren, peripherischen Ausbreitung, die als feindliches Auseinanderfahren in „ungemeßne Räume" erscheint, muß stets wieder das innere Gegengewicht geschaffen werden in um so stärkerer zentraler Vertiefung, das ist voller seelischer Durchdringung. Das ist das Schwerste, kaum möglich Scheinende. Die Großen, die wir die Genien der Menschheit nennen, sie trugen es vorschauend in sich. So Shakespeare, der den äußeren Streit wahr in unerbittlicher Härte zeichnet, sieht doch die lösende Einheit in sich selbst. Aber diese innere Schau, die „Idee", darf nicht nur in den seltenen Einzelnen aufleuchten, sie müßte in aller Seelen hineinwirken, es müßten alle zu ihrer Höhe emporgehoben werden können. Das ist die ungeheure, bisher von den wenigsten geahnte Aufgabe, die sich hinter dem schlichten, fast verachteten Wort „Erziehung" birgt. Denn fast keiner hat bisher gewagt, es in dem ernsten Sinn zu verstehen, daß es gelte, alle zu Genies zu erziehen. Aber es kann, angesichts der ewig wachsenden, drohend wachsenden Aufgaben nicht genügen, daß seltene Einzelne zur Höhe der totalen Innenschau und Durchseelung, Durchgeistung der geistigen Welten sich erheben. Nicht einmal ein „Volk von Genies", wie einer unserer Kunsterzieher es zu fordern gewagt hat, würde der Aufgabe gewachsen sein, sondern allein eine zu dieser höchsten Höhe erhobene — Menschheit. Ein Volk von Genies — ist das eine Utopie? Aber ein Volk von Genies war, in seiner Kunst, das Volk der Griechen, ein Volk des religiösen Genies das der Juden, ein Volk von Denkern das deutsche. Warum reichte das nicht hin? Warum lebt heute kein solches Genievolk? Weil, wie nicht ein Genie, auch nicht ein Volk von Genies und auf einem Gebiete der Aufgabe gewachsen ist. Das bliebe immer noch — zerstückte Menschheit. Gefordert aber ist die ganze.

Das theoretisch zu entwickeln, ist nicht schwer. Die Differenzierung erstreckt sich auf alles Geistige ohne Unterschied; sie erstreckt sich in oberster Scheidung nach zwei Richtungen, und zwar stets nach beiden zugleich: auf den geistigen Inhalt und auf dessen Träger; nach der Objekts- und Subjektsseite. So ist auch in diesen beiden Richtungen die Einheit, nämlich von innen her, wiederzuerringen.

In ersterer Hinsicht vollzieht sich endgültig erst in der neuen Zeit, aus dem geklärten Bewußtsein der Methode, die bei den Alten schon angebahnte, aber nicht durchgeführte, im Mittelalter so gut wie ganz wieder in Vergessenheit geratene Abgrenzung der drei großen Hauptrichtungen humaner Kultur: der immer reiner und umfassender erarbeiteten Erkenntnis und technischen Beherrschung der Natur, der sittlichen Erkenntnis und durch diese bedingten Gestaltung menschlicher Lebensordnungen, und der nun erst allseitig frei sich entwickelnden Kunstauffassung und Kunstschöpfung. Diese drei Dimensionen des Geistigen spalten sich ab aus dem gemeinsamen Scheitelpunkt des inneren, seelischen Lebens; dieses, als unzerstücktes Ganzes, als konkrete Einheit sucht nach wie vor in der Religion sich zu behaupten. Das verschwindet nicht, auch nachdem die Spaltung eingetreten ist, aber es scheint nun auch seinerseits, von jenen drei Sonderrichtungen, also vom Ganzen der humanen, „weltlichen" Kultur abgesondert, ein eigenes Leben für sich zu führen und so, gegen den ganzen Sinn der Religion eine abgegrenzte Provinz im Reiche des Geistes darzustellen. Jede dieser geistigen Großmächte aber strebt nun, aus dem ihnen allen gemeinsamen Erweiterungsdrang, das Ganze des geistigen Lebens zu erobern und wird so gegen die anderen nicht bloß ausschließend, sondern tyrannisch. Ganze Zeitalter zeigen von da ab ein einseitiges Übergewicht bald der einen, bald der anderen von ihnen. Die neue Menschheit durchlebt Zeitalter eines einseitigen Ästhetizismus, eines nicht minder einseitigen, sei es mehr religiös oder mehr politisch gerichteten Ethizismus, eines ganz besonders schroff einseitigen Intellektualismus und Szientismus. Am meisten in einen engsten Bereich des Innenlebens zurückgedrängt, dadurch in sich selber verengt und entkräftet sieht sich die Religion; gerade weil sie ihrem Wesen nach am wenigsten dem allgemeinen Zug der Differenzierung folgen kann und daher alles gegen sich hat. So in Verteidigungsstellung zurückgetrieben, weiß sie sich fast nur noch zu halten als letzte, unbeantwortete, doch nicht zum Schweigen zu bringende Frage. In wem sie mehr, in wem sie volles und gar

beherrſchendes Leben iſt, erſcheint ſie, wenn nicht wiederum tyranniſch gegen das, was ſich jetzt „Leben“ nennt, das verweltlichte „Leben“ der Kultur, dann um ſo mehr rückſtändig, unfrei, flüchtig vor dem vollen Ernſte der Entwicklung, in die nun doch die Menſchheit eingetreten iſt, die ſie nicht wieder rückgängig machen kann, werde daraus was will. An allen dieſen Spaltungen nimmt ſelbſt die Philoſophie teil. Sie tritt damit in einer ihr früher, namentlich im Mittelalter, fremden Vielſpältigkeit der Richtungen auf, die auch ſie in ihrem Weſen, und zwar von innen her, auflöſen müßte, während zugleich von außen ſowohl die Naturerkenntnis und deren techniſche Auswertung, wie die frei ſich entwickelnden menſchlichen Lebensordnungen, wie die lebendige Kunſtübung ſich von ihrer Leitung losſprechen, damit ihren Machtbereich enger und enger einſchränken, faſt ihr den Atem nicht mehr zu gönnen ſcheinen. Zwar behauptet ſie noch immer den Anſpruch allumſpannender Lebensdeutung, aber ſie vermag, da ſie ſich ſelber mehr und mehr vereinſeitigt, dieſen Anſpruch immer weniger wahrzumachen. Oft flüchtet ſie aus ſolcher Not geradezu in die Spezialwiſſenſchaft, oder in die Ethik, in die Kunſt, in eine weltabgekehrte Religion, und entfremdet ſich mit dem allen nur immer mehr ihrem wahren Beruf.

Leicht erſieht man nun ſchon, wie auch innerhalb jeder dieſer Hauptprovinzen die Differenzierung immer weitergehen muß. So bleibt die Einheit der Welterkenntnis zwar als Vorausſetzung immer unangefochten. Wie dürfte Wiſſenſchaft gegen Wiſſenſchaft, Wahrheit gegen Wahrheit über das, was iſt, in ungelöſtem Widerſpruch verharren! Aber indem mehr und mehr die Wiſſenſchaft in Wiſſenſchaften, die Wiſſenſchaften in Unterwiſſenſchaften ſich trennen, wird die als Ziel zwar immer gedachte Einheit der Erkenntnis immer mehr zur fernen Ausſicht, einer Ausſicht bald ſchon ohne alle Ausſicht. Man verliert ſie nach und nach ganz aus dem Geſicht; der Fortgang der Einzelforſchung, die Förderung der Arbeit am beſtimmt begrenzten Problem erſcheint ohne Vergleich dringlicher als die Sorge um die Wahrung des Einklangs ſelbſt mit dem nah benachbarten, vollends mit weiter abliegenden, dem einzelnen Forſcher mehr und mehr ferngerückten Wiſſenſchaftsbezirken. So aber gerät, was man verlernt hat noch ernſtlich zu fordern, endlich auch als Forderung mehr und mehr in Vergeſſenheit; es wird wohl gar offen preisgegeben, als etwas, das, ſo wünſchenswert es an ſich wäre, doch angeſichts der dringlicheren Aufgaben der unabſehlich ſich ausdehnenden Fachwiſſenſchaften

nicht mehr verlangt werden könne. Man wird ſchwerlich beſtreiten können, daß dies die Lage gegenwärtig iſt.

Noch gefährlicher, weil in das Ganze der Lebensgeſtaltung einſchneidend, wird die Spaltung der Willen nach allen Richtungen des Tatlebens der neuen Menſchheit, des Lebens der Wirtſchaft, des Rechts, der Politik, der ſozialen Erziehung wie der individuellen Lebensgeſtaltung der Einzelnen. Gerade darum muß die Wirkung der Sonderungstendenz und damit die Gefahr der Zerſetzung hier am fühlbarſten ſein, weil von dieſem Punkte aus das Ganze der menſchlichen Aktivität ſich beſtimmt. Anfangs geht es noch „fröhlich ins Allgemeine“. Nach allen Seiten erſchließen ſich unermeßlich reiche Möglichkeiten freier, eigener Lebensgeſtaltung. Aber je feſſelloſer ſie ſich entfalten, um ſo gewaltſamer kehren ſie ſich bald gegeneinander. Die Differenzierung wird daher hier am ſchnellſten zum offenen, äußeren, mehr noch inneren Krieg, der, je weiter die Entwicklung vordringt, um ſo härtere, rückſichtsloſere Formen annimmt, nach und nach alles in ſich hineinzerrt, keinem mehr friedlich ſeine Bahn zu verfolgen geſtattet, die Natur ſelbſt im Innerſten aufwühlt, auch unſere liebe Mutter Erde nicht in Frieden läßt, in Tier- und Pflanzenwelt ſchonungslos zerſtörend eingreift, mit den Bodenſchätzen, mit allem, womit die kommende Menſchheit ihr Daſein friſten ſollte, verwegenen Raubbau treibt, ſo die eignen Kinder frißt — alles vorgeblich zum Nutzen, zum königlichen Regiment des Menſchen — und doch waffnet er mit dem allen nur Menſch gegen Menſch, Volk gegen Volk, Klaſſe gegen Klaſſe, jedes menſchliche Beſtreben gegen jedes, und droht ſo nicht nur die Menſchheit, ſondern jeden Einzelnen in ſich ſelbſt in Stücke zu reißen. Mag dann auch aus der kaum mehr erträglichen gemeinſamen Not des Allkrieges die Sehnſucht nach Frieden erwachſen und immer leidenſchaftlicher ſich ausſprechen — ſie wird ſcheinen, längſt unerreichbar Gewordenes zu fordern, in die Ohnmacht des leeren Wunſchtraumes ſich flüchten zu müſſen, die heute für manchen ſeine ganze „Religion“ iſt. War es anfangs trotzende, ſtrotzende Energie des Lebenswillens, war es ein wahrer Lebensrauſch, der ſich in grauſer Entſchloſſenheit, wie Empedokles in den Schlund des Ätna, in den Rachen des Todes ſtürzte — ſo wie er jetzt im Kampfe ſich ausgibt, will er überhaupt noch das Leben, will er am Ende in Wahrheit den Tod? Jedenfalls er predigt und übt Tod in ſchon grauenhaftem Maße. Zwar kämpft ſelbſt im Todeskampf immer noch — das Leben. Wille iſt Leben, Leben Wille. Aber faſt ſcheint der Lebenswille ſeine letzte Energie

daranzuſetzen, ſich ſelbſt zu Tode zu bringen. Das kann das Letzte nicht ſein, es muß aus der unverſieglichen, ſelbſt im Verbluten noch ſich wunderſam beweiſenden Energie des Lebenswillens eine Geſtaltung des Menſchendaſeins ſich herausringen, die auf Erhaltung, nicht auf Zerſtörung des Lebens feſt und klar gerichtet iſt. Aber das liegt ſcheinbar noch unermeßlich fern. Das Leben von heute ſteht auf des Meſſers Schneide; die Kriſe iſt da, gefährlich wie nie.

Auch in der Kunſt entdeckt ſich zuerſt, ähnlich wie in der Wiſſenſchaft, ein ungeahnter Reichtum von Aufgaben wie von Mitteln freier und kühner Geſtaltung. Aber rettungslos verloren geht damit die Einheit der Kunſt. Nicht bloß hat ſie ſchon längſt und ſehr auffällig alle Einheit des äußeren Wirkungsbereichs eingebüßt, wie ſie das Altertum in der politiſch-religiöſen Öffentlichkeit, das Mittelalter in der Kirche beſaß; nicht bloß verſchiedene Zeitalter, Nationen, Bildungsſchichten, ſondern auch der einzelne Liebhaber verlangt und erwartet von ihr ganz Eigenes, ja von Tag zu Tag Anderes, unerhört Neues. Zwar könnte nun die Kunſt ſelbſt über die Forderungen von außen ſich hinwegſetzen; ſie tut es, wo es ihr ganz ernſt iſt. Aber ſie verſtrickt ſich damit nur um ſo tiefer in die Zerſplitterung, entfremdet ſich aller Gemeinſamkeit des künſtleriſchen Erlebens. Es iſt dann nicht mehr bloß „Kunſt für die Kunſt“ (das könnte heißen: das einzelne Werk für die als Einheit immer noch gedachte), ſondern für den Künſtler, der zuletzt allein noch ſein Werk verſteht. Auch ihm aber kann es wichtig nur im Augenblick der Empfängnis ſein, denn der Drang, unbedingt Neues, womöglich keinem Früheren Vergleichbares, ſchlechthin nur ſich ſelbſt Eigenes zu ſchaffen, treibt unerbittlich über das eben Vollendete hinaus zum wiederum Neuen, jedes Neue wirft unerbittlich alles Alte hinter ſich — und wartet des Totengräbers, der es ſelbſt hinaustrage. Doch läßt ſich das Einheitsverlangen nicht ganz ertöten. Verlernt es die Kunſt, nach dem Leben zu fragen (ſie ſelbſt möchte gern das Leben ſein), ſo ruft nur um ſo heißer verlangend das Leben nach ihr, es fordert Ewigkeitswerte. Werden die ihm verſagt, ſo wendet es ſich überhaupt von der Kunſt ab, ja feindlich gegen ſie oder flüchtet zu den Großen der Vergangenheit, denen noch „die“ Kunſt etwas galt. Wie ſollte auch aus einem „Leben“, wie es ſich uns zeigte, eine Kunſt wiedererſtehen, die es wagen dürfte, zur Menſchheit zu ſprechen? Zur Menſchheit! Wo iſt ſie denn?

Von allem aber das Befremdendſte iſt, daß ſelbſt Religion dem allgemeinen Drange der Beſonderung nicht mehr ſtandhält. Noch nicht das

Beklagenswerteſte iſt die Spaltung in vielerlei Sekten, Einzelgemeinſchaften. Solche ſtellen wenigſtens in ſich noch etwas von wirklichem religiöſen Leben dar. Und je echter es iſt, um ſo weniger wird es gegen andere Glaubens- und Lebensformen unduldſam ſein, nicht bloß weil es ſelbſt auf Duldung angewieſen iſt, ſondern weil es, in ſich ſelbſt befriedigt, keinen Grund hat, gegen fremdes religiöſes Leben ſich feindlich zu ſtellen. Die wirklich unſägliche Vereinſamung trifft vielmehr die ungeheure Überzahl derer, denen Religion längſt nicht mehr allbeherrſchender Lebensmittelpunkt, ſondern allenfalls *eine* Provinz iſt, die im Kampfe mit allen andern ſich kaum noch zu behaupten vermag, mehr und mehr auch in ſich ſelbſt uneins, an ſich ſelbſt irre wird und ſo, von ihren Wurzeln losgeriſſen, allmählich verdorren und abſterben muß. So wird „Gott" einſam, immer einſamer in der vereinſamten Seele. Ganz etwas andres war die „Abgeſchiedenheit" des Myſtikers. Darin war nichts von der Qual des Alleinſeins; eins mit dem All-Einen wußte die Seele ſich geborgen, hoch über aller Vereinſamung. Die kennt ganz nur der Moderne. Möchte er ſie nur auskoſten bis zur Neige, vielleicht daß mitten aus dem Todesringen das echte Leben der Religion ihm wiedererſtände.

So wird durch das Übergewicht der zentrifugalen Kräfte über die zentripetalen der gemeinſame Körper der Menſchheit wie in Millionen Stücke zerſprengt, die nun, in die Weiten der Unendlichkeit hinausgeſchleudert, ſich wie für alle Ewigkeit voneinander verirrt zu haben ſcheinen, „ohne Sehnſucht, ohne Klang". Die Klage iſt ja nicht neu: wieder ſucht ein neuer Diogenes auf dem Markte des Lebens nach Menſchen, um — was zu finden? Wiſſenſchafter, Sklaven ihrer Arbeit, hochgeiſtiger Arbeit vielleicht, aber darum nicht weniger Sklaven als die der ausführenden Technik, bis zu ihren letzten, um ihr Menſchſein am grauſamſten betrogenen Handlangern herab; Wirtſchafter, ausbeutend oder ausgebeutet, wer kann ſagen, ob mehr das Eine oder das Andere, denn alle beuten aus und alle werden ausgebeutet; Subjekte wie Objekte politiſcher Ordnungen, Befehlende, Gehorchende — auch da weiß man nicht, was von beiden jeder mehr iſt: jeder drückt und wird gedrückt, jeder will Hammer ſein und iſt ebenſowohl Amboß; Gebildete, d. i. Träger von Bildungsfetzen; Verſtandes-Snobs, Willens-Snobs, Gefühls-, Kunſt-Snobs, Stückmenſchen alle, Stückmenſchen ſogar der Religion, der Philoſophie; Splitter überall und Splitter von Splittern, kein Ganzes — wie ſollte es ganze Menſchen geben?

Und doch hatte das, was zu dem allen geführt hat, den größten Schein innerer Notwendigkeit, es wurde als der gewaltigſte Sieg der — Menſchheit empfunden und begeiſtert ergriffen. Das Recht der Subjektivität, die Freude am kühn und kühner ſich entfaltenden Reichtum der Kräfte, Individualität der inneren Bildung und äußeren Lebensgeſtaltung, wäre das nichts, wäre es von Grund aus verfehlt geweſen? „Der Menſch iſt frei geſchaffen, iſt frei, und wär er in Ketten geboren“: ſoll das nicht mehr gelten? Und doch, droht nicht die glorreich erkämpfte Freiheit gerade den Menſchen im Menſchen umzubringen, und mit dem Menſchen — ſich ſelbſt? Und was bleibt? Gott?

... Er, der Freiheit
Entzückende Erſcheinung nicht zu ſtören,
Er läßt des Übels grauenvolles Heer
In ſeinem Weltall lieber toben — ihn,
Den Künſtler, wird man nicht gewahr, beſcheiden
Verhüllt er ſich in ewige Geſetze;
Die ſieht der Freigeiſt, doch nicht ihn. Wozu
Ein Gott? ſagt er; die Welt iſt ſich genug.
Und keines Chriſten Andacht hat ihn mehr
Als dieſes Freigeiſts Läſterung geprieſen.

Erhabener Glaube — der Aufklärung! „Die Welt iſt ſich genug“ — ja: ſich zu zerſtören. Sie braucht keinen Teufel, ſie iſt ſich ſelbſt Teufel genug. Den Gott, den könnte ſie ſchon brauchen.

Höchſtes Glück der Erdenkinder
Iſt doch die Perſönlichkeit.

Glück? Der Erdenkinder? O liebe Mutter Erde, wärſt du die Mutter des Glücks, nicht die Mutter der Schmerzen? Übrigens, Goethe mochte gut reden, er war noch der Sohn des glücklichen Zeitalters der Humanität. Heute iſt ſie leerer Schall geworden. Es gab noch eine Chriſtenheit — wo iſt ſie? Es gab ein Europa, eine gemeinſame Kultur des Abendlands; heute trägt der Weſten, nicht zufrieden mit ſeiner eigenen Selbſtzerſtörung, die unfrohe Botſchaft der Zerſtörung in den friedlichen Oſten, der ſie begierig aufnimmt, recht um jede Hoffnung abzuſchneiden, daß aus einer Verſöhnung zwiſchen Oſt und Weſt einmal eine edlere Menſchheit wieder hervorginge. Was einſt Menſchheit war oder doch werden wollte, in Oſt und Weſt, Süd und Nord, heute iſt es geſpalten in Nationen und Nationchen, deren jede nur ſich will, aber, ſo viel ſie kann, ſich den anderen aufzwingen. Immerhin, nehme nur jede es ganz ernſt mit ihrem Weltberuf, vielleicht wird dann endlich jede erkennen, daß ihr Beruf nur zum gemein-

ſamen Heile der Menſchheit frommen darf, daß jede an ihrem Teil nur gemeinſames geiſtiges Gut der ganzen Menſchheit zu verwalten hat. Aber leider, unvergleichlich ſtärker als aller Kulturberuf der Völker macht bis dahin das nackte Begehren nach Beſitz und Befehlsgewalt der Einzelnen oder ſolcher Gruppen, die in ſich durch gar keine andere Gemeinſamkeit als dieſe des Raffenwollens zuſammengehalten werden, ſich geltend und darf mehr und mehr alles, was nicht dem Mehrgewinn der größeren Gewinner, dem ungemeſſenen Machtzuwachs der ſchon Mächtigen ſich dienſtbar macht, in den Staub treten. Jeder einſeitige Vorwurf in dieſer Hinſicht von Volk gegen Volk, Klaſſe gegen Klaſſe, iſt Blindheit und Heuchelei.

Dennoch leidet es keinen Zweifel, daß jedes der heute miteinander kämpfenden Völker und Volksklaſſen ehrlich überzeugt iſt, das Beſte der Menſchheit zu wollen. Und vielleicht genügte es, daß es nur einem von ihnen damit ganzer, unerbittlicher Ernſt wäre, ſo wäre die Rettung möglich. Vielleicht lebt ein ſolches Volk und iſt wirklich auf dem Wege ſolcher Beſinnung, und wird es einmal die Kraft beweiſen, ſie auch in Tat umzuſetzen; vielleicht iſt es, halb unbewußt, ſchon dabei. Gewiß aber iſt, daß ſie alle, keines ausgenommen, heute in der gleichen, tödlichen Gefahr ſind, in beſtändig wachſender, je ſchärfer, folgerichtiger alle Konſequenzen des mißverſtandenen Freiheitsevangeliums ſich durchſetzen. Alle leiden, leiden das kaum mehr Erträgliche; worum und wozu? fragen ſie ſich immer dringender. Um das Vaterland — ſo glaubten ſie ehrlich, Wonne war es und Ehre, wie die Dichter ſingen, für es ſich zu opfern. Aber immer greller tagt es ihnen: Das iſt ja Lüge! Nicht wir, keiner kämpft ums Vaterland, ſondern einzig um den Gewinn der ſchon größten Gewinner, die ungemeſſene Macht der ſchon Mächtigen. Wo iſt denn noch ein Vaterland? Alles ja hat dieſe Raffſucht verwüſtet, verwüſtet es mit jedem Tage mehr: die friedliche Arbeit, die uns lieb, unſer Heim, in dem uns wohl war, alles, was wir pflanzten und hegten — wir ſelbſt ſind entwurzelt und wie verächtliches Unkraut auf den Weg geworfen, wo wir faulen und verderben mögen.

Nicht der äußere Feind nur, in aller Blindheit des Haſſes, der Verachtung, aller Wut der Vernichtung, aller Wolluſt der Verleumdung — jedes Volk in ſich iſt ſein Verwüſter. Es iſt gar nicht Haß, denn es iſt nicht Wille, es iſt Not, iſt Verhängnis — wer will es wenden? Wer, der die Tiefe des Elends vor Augen ſieht — wer will verdammen? Raſt nicht

jeder genug gegen sich selbst, gegen das eigene Heil? Wissenschaft war unser Stolz; heute empört sich so vieles auch gegen sie, in dem nicht grundlosen Gefühl: auch sie hat das Ihre getan, uns hineinzuzwingen in dies unselige Baconsche „Königreich des Menschen“: eine Naturbeherrschung, die nur alle Natur außer und in uns schändet. Und nun, nachdem das Unheil da ist, steht sie, soweit sie nicht selbst den verderbenden Mächten ihre Dienste leiht, mit verschränkten Armen beiseit, anteillos, ratlos gegenüber einer Lage, die sie selbst mit heraufgeführt hat. Häusliche und Volkssitte, Achtung bodenständiger Kultur, alles ist uns mit rauher Hand verwüstet, so wie Belagerer und Belagerte wetteifern, Baum und Strauch, alles niederzulegen, was etwa dem Werke der Zerstörung im Wege sein könnte. Ohne Zusammenhang von Geschlecht zu Geschlecht, ohne Stetigkeit der Überlieferung, wo wäre da noch ein Volk? Erziehung — wie haben wir uns darum gemüht und mühen uns geduldig fort und fort; aber welche Hoffnung bleibt ihr, wo alle bösen Gewalten mit heilloser Wut bei der Arbeit sind, ihr jeden tragfähigen Boden abzugraben.

Als letzte Trösterin bleibt — Religion. Wo die Not am größten, heißt es ja, ist Gott am nächsten. Nun, die Not ist da, das einzig Unbezweifelbare. Und gewiß schreit jeder nach Gott — aber nach seinem Gott, jeder gegen jeden, gegen sich selbst. Hilf, Gott Mammon! Hilf, Gott Macht! Gott Gewalt! Hilf, heilige Selbstsucht! Hilf, allerheiligster Sprengstoff! Gott? Ein Wort, nach dessen Sinn man so lange schon fragt, und findet ihn so wenig am Himmel der Begriffe wie der Astronom am Himmel droben.

Doch seien wir getrost: Gott bedarf nicht unseres Begriffes und Beweises, er begreift uns, er beweist sich selbst, Gott sei Dank, mit besseren als Wortbeweisen. „Nur ein Wunder“ bringt ihn uns nahe. Welches Wunder? Das des unbeirrten Willens, das „mit der Forderung des Unmöglichen die Wirklichkeit aus den Angeln reißt“. Da, in unserem Wollen, wenn es nur ganz, fraglos, ungeteilt will, da wollen nicht mehr wir armen Stückmenschen, sondern Gott in uns, der allein ganze, ungeteilte.

So schweige denn Klage und Anklage. Ich, du, wir alle sind schuldig, wir alle, und also — keiner. Denn ich, du, wir alle sind Gottes, wir alle können den nie sterbenden Gotteswillen in uns wieder zum Leben wecken und ihn einsetzen zu unser aller Rettung, dann ist sie möglich, ist schon gewonnen. Nicht warten sollen wir des Gottes, der „von außen stieße“,

in uns muß er erstehen, wir sollen ihn leben und tun, sonst bleibt er tot auf ewig. — Das ist Rückschritt! ruft man uns zu. — Nein, vor uns liegt das Ziel, gerade hindurch durch die Hölle, wie Siegfried durch das Flammenmeer, gilt es zu schreiten, in unbeirrt folgerechter Durchführung das fröhlich Begonnene zum guten menschlichen, nein göttlichen Ende hinauszuführen; einem Ende, das kein Ende ist, denn enden läßt sich nicht, was unendlich ist. Aber der Atem der neuen, aufbauenden Schöpfung der inneren und äußeren Welt muß doch nicht ewig in diesem wilden Fiebertakt zwischen Maximen und Minimen auf und ab rasen wie bisher, er kann und soll sich endlich sänftigen zum gesunden Lebenstakt. Dann wird, gerade weil die Pfade der Psyche alle ins Unendliche führen, jedes echte, nach den ewigen Polen gelenkte Bestreben frei die eigene Bahn finden, die es, unstörend und ungestört, innehalten mag zu in sich befriedeter Selbstvollendung. Unendlichkeit hat Raum für alle und alles, nur im blinden Haften und Hangen am Endlichen muß wohl alles sich drängen und stoßen. So allein wird auch echte Individualität wieder erwachsen, von der unsere Zeit nur darum so viel Worte macht, weil sie ihr abhanden gekommen ist; Individualität nicht im verneinenden Sinne der Losreißung der beschränkten Sonderheit des Einzelnen von allen Banden der Denkrechenschaft, der Sittlichkeit und echten, menschenverbindenden Kunst, sondern im voll bejahenden der Erschließung der unzerstückten inneren Unendlichkeit von jedem Einzelpunkte des Erlebens aus, durch die, nach der großen Vorstellung Leibnizens, jede der unendlichen Einheiten (Monaden) im immer gleichen Bezug zur einen, unendlichfach unendlichen Ureinheit (der Monade der Monaden: Gott) zwar ihre Innenwelt ganz für sich hat, als sei sie mit sich und Gott allein; doch aber, durch eben diese Gemeinschaft der letzten Einheitsbeziehung, zugleich alle in Wechselaustausch verbunden sind, gegenseitiges Verstehen suchen und finden können, so zu einem ewigen Liebeseinklang frei zusammenstimmen, keine Qual mehr einander antun und voneinander leiden müssen.

Das also wäre der Friedensschluß, der dem ewigen Kriege ein Ende setzte. Nichts braucht es dazu, als daß jeder die „verborgene Harmonie" in sich selber erlauscht, so erst sich in sich selber versteht, in sich selber den Gott, der sonst in schmerzlicher Einsamkeit verharren würde, aus ihr erlöst, in sich selber ihn wieder entdeckt als seines Herzens Herz, seiner Seele Seele.

Und ſo denn mitten hindurch durch die Nächte des Zweifels, die Abgründe des Fehls, die Öden der Gottverlaſſenheit, die jetzt noch uns gefangen halten und uns nur das Schwarze vor Augen ſehen laſſen. Und doch kündet vielleicht ſchon Morgenröte den neuen Tag, zu dem nur unſer Blick noch nicht ſich zu erheben wagte:

Die Geiſterwelt iſt nicht verſchloſſen,
Dein Sinn iſt zu, dein Herz iſt tot!
Auf, bade, Schüler, unverdroſſen
Die ird'ſche Bruſt im Morgenrot!

Literaturnachweise

S. 4ff. Jak. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Her. v. J. Oeri. Berlin u. Stuttgart, W. Spemann.

S. 14. u. 60. Ku Hung-Ming, Der Geist des chinesischen Volkes und der Ausweg aus dem Krieg. Jena, Eug. Diederichs.

S. 16. Ernst Tröltsch, Das Ethos der hebräischen Propheten, in der Zeitschr. „Logos", Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Bd. 6, Heft 1, 1916. Die Kritik nimmt Bezug auf Herm. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Gießen, A. Töpelmann (vorm. J. Ricker).

S. 20 (u. ö.). Bhagavad-Gītā (Des Erhabenen Sang), übers. v. Leopold von Schroeder. Jena, Eug. Diederichs.

S. 29ff. (Vedismus), 31ff. (Brahmanismus) nach Geldner, S. 35ff. (Buddhismus) nach Winternitz in A. Bertholets Religionsgeschichtlichem Lesebuch. Tübingen, J. C. B. Mohr.

S. 38. Herm. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

S. 39ff. Rabindranath Tagore, Sādhanā (bisher nicht deutsch). London, Macmillan & Co. — Die Äußerungen über die Zukunft Ostasiens und die mitgeteilten Verse aus der Frankfurter Zeitung, 6. Aug. und 23. Nov. 1916, 5. Aug. 1917.

S. 59. G. v. Allesch, Die Renaissance in Italien. Weimar, G. Kiepenheuer.

S. 61. Paul Rohrbach, Die Geschichte der Menschheit. Königstein a. T. u. Leipzig, K. R. Langewiesche.

S. 67. Julius Harts Äußerung in der Frankfurter Zeitung, 13. Sept. 1916, gelegentlich einer Antwort auf Bemerkungen von Dr. E. Tr. zu Harts Aufsatz „Hammer und Amboß", Frkf. Ztg. 27. Aug. 1916.

S. 85f. Zur Darstellung des Christentums: P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität (2. Aufl.). Tübingen, J. C. B. Mohr. (Im Vorwort derselben Schrift, zuerst 1894, die S. 117 angeführte Äußerung.)

S. 88ff. Zu Augustin: Rud. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. Leipzig, Veit & Comp.; Ad. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, desselben Grundriß der Dogmengeschichte. Tübingen, J. C. B. Mohr.

S. 93 u. 104. Th. Carlyle über Dante u. Shakespeare in: Helden, Heldenverehrung u. das Heldentümliche in der Geschichte, deutsch von J. Neuberg. Berlin, v. Decker.

S. 94. Dantes Neues Leben, übers. von Carl Federn. Halle, O. Hendel. (In der eigenen Übertragung des Sonetts versuche ich dem Original näher zu bleiben. Sehr kennenswert die Komposition des Sonetts von E. Wolf-Ferrari, in: „Das neue Leben". Klavierauszug. Hamburg u. Leipzig, D. Rahter.)

S. 96. Richard Benz, Blätter für deutsche Art und Kunst. Jena, Eug. Diederichs.

S. 97. Wilh. Worringer, Formprobleme der Gotik. München, R. Piper u. Co.

S. 101. Der Ausspruch von Fr. Alb. Lange in der Geschichte des Materialismus. Iserlohn u. Leipzig, Jul. Baedeker. Von demselben das Wort von der „Forderung des Unmöglichen", S. 126.

S. 108. Carl Neumann, Rembrandt. Berlin u. Stuttgart, W. Spemann.

S. 118. Lothar von Kunowski, Durch Kunst zum Leben. Bd. I Ein Volk von Genies. Jena, Eug. Diederichs.

Namen- und Sachregiſter*

Abendland 76f.
Abſolutismus (des Beſonderen und Allgemeinen) 68. (des Erkennens und Erlebens) 70.
Ägypten 14f.
Äſthetizismus 119.
Aiſchylos 66. 70f. 108.
Alexander d. Gr. 75. 91.
Alleinheit 52f. 113. 123.
Alleſch 59. 64. 108.
Angelus Sileſius 84.
Apathie 62.
Arier 28f. 34. 60f.
Ariſtophanes 32.
Ariſtoteles 63. 91f. 99f. 110.
Aruni 32.
Atman 31ff.
Aufklärung 12. 20. 124.
Aufſtieg (der Menſchheitsentwicklung) 5. 11f. 23f.
Auguſtinus 12. 18. 20. 84. 88ff. 93. 99. 114.
Autonomie (der Wiſſenſchaft, Sittlichkeit, Kunſt) 58.

Bach 108. 111.
Bacon 106. 110. 126.
Beethoven 55. 108. 111.
Begriff und Idee 19.
Bengalen 39f.
Benz 96f.
Bhagavad-Gītā 20f. 29. 34f. 46. 58. 70.
Böhme 84.
Botticelli 65. 102.
Brahman, Brahmanismus 31ff. 44. 47f. 52. 83. 114.
Buddha, Buddhismus 14. 32. 35ff. 43. 52. 70. 84. 110. 114.
Burckhardt 4ff.

Cardano 40.
Carlyle (über Dante) 93f. (Shakeſpeare) 104ff.
China 13f. 39. 49. 55. 58. 60f.
Chriſtentum 54. 77ff. (bis 88). 114.

Dämon (= Genius) 8.
Dante 40. 84. 93f. 98. 101f. 104f. 109f.
Descartes 110.
Deutſcher Charakter der mittelalterlichen Kunſt? 95f. D. Weltberuf 2. (vgl. Vorwort).
Dialektik (Platon) 8. 59. 62.
Differenzierung (ſchrankenloſe, als Kennzeichen der Neuzeit) 117. 119ff.
Dionyſios der Areopagit 92.
Diotima 8.
Dogmatik, chriſtliche 87f.
Drama, hiſtoriſches? 105.
Dſchainismus 39.
Dürer 108.
Dvandva 44.

Eckehart 80. 84f. 93.
Einmaligkeit des Geſchichtlichen 4f.
Eleaten 62.
Empedokles 121.
Endliches — Unendliches 3ff. 127. Dreifache Stellung dazu 113ff.
England (nach Tagore) 44. 48f.
Epikureismus 82.
Erfahrung (geſchichtliche) 5.
Erkennen — Erleben 69f. vgl. 96.
Erleben 5f. (vgl. Erkennen).
Eros 8ff. 19. 32. 62. 110.
Erziehung 118. 126.
Ethik (Schöpfung der Griechen) 63.
Ethizismus 119.
Eucken 90.
Ewigkeit — Zeit 3ff.

Form (= Rhythmus) 63. 66.
Frank, Seb. 40.
Franz v. Aſſiſi 40.
Freiheit 7. 20. 24f. 45. 124. (ſubjektive) 57.
Friede 21. 24f. 117f. 127.

Galene 62.
Galilei 110.
Gautama 110 (vgl. Buddha).
Gedächtnis (der Menſchheit) 5. 7 (vgl. Mneme).
Geiſt 6. 8. 62. 119 (vgl. Vorwort).

* Hauptſtellen fett gedruckt.

Genie (Volk von GG.) 118. vgl. 105.
Genius 8. 105.
Geschichte (Begr.) 11. (G. u. Idee) 19. (Freiheit) 7. (G.-Erleben) 3. 5. 7. (Verstehen von G., Sinn d. G.) 3. 7. 26. (Bewußtsein des Bewußtseins) 12f. (G.-Bewußtsein selbst Ergebnis d. G.) 12ff. (Gesetz d. G.) 19. 26. (G.- u. Vernunftwahrheit) 80f. (Konstruktion) 3. 4 u. Vorwort. (G. als Erziehung d. Menschengeschlechtes) 89. (G. u. Volk) 21ff.
Geschichtsphilosophie 17f. 116. 117. Vorwort.
Geschlechter (nach altindischer Auffassung) 32.
Gesetz 4ff. 41. 61. 68.
Gewissen 80.
Giotto 65.
Glaube 87.
Gnade — Gerechtigkeit 55f.
Goethe 9. 32. 51. 53. 55. 68. 94. 101. 105f. 108. 111. 116. 124.
Gotik 95f. 101. 111.
Gott 16f. 52ff. 123. 126f.
Gotteskindschaft des Menschen 54. 78f.
Gottheit 20. 53. 85.
Gottmensch 83. 114. vgl. 29. 33. 45. 47f.
Grammatik 69f.
Griechen 15. 57ff. 71ff. 81. (gr. Kunst) 59ff. (Sprache) 60.
Gymnastik und Rhythmik 64.

Harmonie 9. 25f. 44. 72f. 113. 127.
Harnack 90.
Hart, Jul. 67.
Haydn 111.
Hegel 6. 14. 20. 52. 57. 72. 81ff. 116.
Heidentum 78.
Herakles 71.
Heraklit 3. 6. 11. 26. 47. 62. 63. 66f. 68. 113. 127.
Herder 11. 12. 55.
Heros (= Genius) 105.
Hesiodos 10f.
Himmel und Hölle 93ff. 100. 115.
Hiob 55ff. 58.
Homer 10f. 72.
Hypothesis 59. 69.

Ich und All (nach Tagore) 43ff. Ichbewußtsein (Altindien) 31ff. vgl. 38.
Idee (Platon) 61ff. 68. Begriff u. Idee 19f. vgl. 18. (Vgl. auch Kant.)
Imperium Romanum 75ff. 80.
Improvisation 69.
Indien (Göttersage) 28ff. (Tagores Stellung zur altindischen Religion) 46. 52. Indien, England u. Japan (n. Tagore) 44. 48f.
Individualismus als Charakter der Neuzeit 101ff. vgl. 107. 115ff. 123. 127.
Individualität (b. d. Indern) 36. (J. u. All n. Tagore) 42f. vgl. 44. 46 (Nivellierung der J. im römischen Rechtsbegriff) 81. (Neuzeit: s. Individualismus.)
Individuelles u. Gesetzliches 5.
Innerlichkeit 84f. 94. 96. 108f.
Intellekt u. Wille 19.
Intellektualismus 119.
Irrationales 7. 112.
Islam 76. 90f.
Italienischer Geist (Renaissance) 66.

Jahwe 16f. 19. 56.
Japan 39. 48f. 55. 58.
Jeremia 57.
Jesajah (Deuterojesajah) 18. 20. 79. 85.
Jesus 19. 20. 45. 54. 70. 79f. 83ff. 110.
Johannes Eriugena 92.
Johannes (Ev.) 32. 68. 86f.
Judentum 16ff. 53ff. 57. 78f. 82. 90.
Jugendvölker 22ff. vgl. 15.

Ka 14.
Kaisertitel 76.
Kant 12. 17. 53. 54. 56. 68. 108. 110.
Karl d. Gr. 76.
Karthago 75.
Katholizismus 96.
Kirche 87. 89ff. 95.
Klopstock 55.
Konfuzianismus 13f. 58.
Kreislauf der Geschichte? 3. 12.
Krieg u. Frieden 24f. 116ff. 121. 124ff.
Ku-Hung Ming 14. 60f.
Kult 13.
Kultur 2. 10f. 119ff.
Kunowski (Volk von Genies) 118.
Kunst (als Mitteilung) 69 vgl. 97. (Künstlerische Durchdringung des Lebens) 72.

(Zersplitterung der K. in der Neuzeit) 122. (K. u. Leben, K. für die K. ebenda.)
Kynismus 72.

Lange, F. A. 101. 126.
Lao-tsze 14.
Leben (= Tat) 7. (Selbstwiedererzeugung) 9. (aus sich sterbensunfähig) 23. 41 f. (Alles L. ein L.) 23. (Ewigkeitsgrund) 98. (Religion als Lebensdeutung) 120.
Leibniz 12. 110. 127.
Lessing 12. 80. 89.
Liebe (Tagore) 43. 44. 45. (Christentum) 86. (Dante) 94. (Shakespeare) 107. (Rembrandt) 109 ff. Vgl. Eros.
Linné 111.
Lionardo da Vinci 65. 102. 108.
Logik (Schöpfung der Griechen) 63.
Logos (Heraklit) 6. 20. 63. (Philon, Johannes) 32. 68. 86 f.
Luther 40. 80. 84. 108.
Lykurg 10. 11.

Māyā 43.
Mensch u. Gott (Judentum) 55. (Menschwerdung) 82. (der Menschensohn) 79. 86.
Menschheit (Herder) 11. (Entdeckung der M. im Judentum) 19. (Anerkennung im Christentum) 86. (darf nicht sterben) 22. (unteilbar) 26. (Ganze M. Aufgabe der Erziehung) 118. (Mangel daran) 122 ff. (M. u. Volk, auch Vorwort.)
Methode 59. 63. 68. 73. 116. 119.
Micha 19.
Michelangelo 57. 65 f. 102.
Mittelalter 77. 90 ff. 99 f. 107. 109. 114. 116.
Mneme 7 ff. 12 f. 71. 81. 105.
Moderne 107. 109 ff. 117 ff.
Mönchtum 89.
Mohammedanismus 39. 90 f.
Monarchie 91.
Monotheismus 53 ff. 91.
Montaigne 104. 106.
Morus 104.
Mozart 64. 111.
Musik 69.
Mystik 39. 45. 47 f. 79. 80. 84 f. 92 f. 96 f. 100 f. 115. 123.
Mythus (Urform der Weltanschauung) 13. 28.

Nation 2. 21 ff. 124.
Natur, Naturgesetz, Naturwissenschaft 4 ff. 7. 11. 41 ff. 68 f. 92.
Neumann, Carl 108 ff.
Neuplatonismus 31. 84. 87. 92.
Newton 111.
Nikolaus v. Cues 40.
Nirwāna 34. 36 f. 43. 54. 62. 70. 82. 115.
Nomos 61.

Oldenberg 38.
Orient 12. 27 ff. 39. 46 f. 49. 51. 52. 114.
Origenes 20.

Papsttum 93.
Paradiesesmythus 43. 46 f. 82.
Paulus 12. 19. 20. 85. 87.
Pazifismus 24 (vgl. Friede).
Person 53. 81. Persönliches Verhältnis zu Gott 54. Persönlichkeit 124.
Pessimismus 42. 54. 104. 121 f.
Philon 32.
Philosophie 9. 10. 17. 62. 66. 117. 120. (Ph. u. Geschichte, auch Vorwort.)
Pico von Mirandola 40.
Platon (Gastmahl, Mneme) 8 ff. (Eros auch:) 19. 32. 62. 110. (Staatsentwürfe) 11. 15 f. 72. 99 f. (Kosmologie) 12. 100. (Methode, Hypothesis) 59. (Idee) 61 ff. 68. 73. (Werden u. Sein) 62 f. 100. (Abstraktion des Menschen) 19. (Inwendiger Mensch) 84. (Innerlichkeit) 108. vgl. 66. (Wagenlenker Vernunft) 61.
Plotin 88.
Prometheus 70 f.
Propheten 12. 16 ff. 55. 57. 79.
Psalmen 17. 20. 55.
Ptolemäische Sphären 111.
Puritanismus 106.
Pythagoreismus 12. 62. 100.

Quietismus 39. 44.

Rationalismus (geschichtlicher) 7. (Kunst) 67 ff.
Rechenschaft geben 58 f. 62.
Reformation 106.
Religion 58. 97. (R. u. Moral, Sittlichkeit) 13. 17. (Vorherrschaft im Mittelalter) 77. (Zersplitterung u. Entkräftung in der Neuzeit) 119 ff. 122 f. 126.

Rembrandt 67. 105. 108ff.
Renaiſſance 65ff. 96. 102. 116.
Rhythmus 63ff. 69f. 98.
Rohrbach 61.
Rom, Römiſches Reich 73f. 75f. 80ff.
Romaniſche Baukunſt 95f.

Sādhanā 40f.
Sakkaya 36.
Salamisſchlacht 71.
Samkhya-Lehre 38.
Schaffen, Schöpfung 9. 116. 127.
Schickſal 3. 18. 62. 78f. 82.
Schiller 18. 20. 29. 55. 118. 124.
Schön und häßlich 112.
Schöpfungsmythus 19. 32.
Scholaſtik 90ff. 93. 111.
Schopenhauer 54.
Scintilla (myſt.) 79f. 84.
Seele 27. 41f. 45. 47. 79f. 84f. 88. 118. 123. 127. (Vgl. Vorwort.)
Seelenwanderung 12. 30. 33. 36.
Selbſtbewußtſein (Entdeckung der Inder) 31.
Shakeſpeare 67. 102ff. (bis 109). 110. 111. 116. 118.
Sinn der Geſchichte 5. 7. 26.
Sittlichkeit 13. 17f. 35. 37. 63. 66. 72f.
Skeptizismus 82.
Sokrates 8. 84.
Solon 10. 11. 15.
Spinoza 5.
Sprache 12. 60.
Staat 18. 59. 73. 89f.
Stoizismus 19. 82. 87.
Sünde 85. 88f. (Sündenfall) 43. 46. 82.
Sufismus 39.
Symbol 13.
Szientismus 119.

Tagore 39ff. 52. 54.
Tao 14.
Techne 59. 63.
Telos 9. 61.
Theodizee 17. 20. 57. 81. 89.
Theologia deutſch 84. 94.
Theologie 87.
Thomas v. Aquino 92f.
Thukydides 59.
Tod 42f.
Tragödie 59 (vgl. Aiſchylos, Shakeſpeare).
Tranſzendenz 81.
Tröltſch 16ff.

Unendlichkeit, äußere und innere 6 (vgl. Endliches).
Unſterblichkeit 9. 10. 14. 30f. 42f. (U. des geſchichtlichen Lebens) 21ff.
Upaniſhaden 31f.
Urſach- und Zweckgeſetz 4f.
Utopie 18. 104.

Vaterland 125.
Veden 29ff. 114.
Verewigung 5. 6. 9. vgl. 41ff.
Vergottung 45.
Vernunft 7. 67ff. 80.
Volk 21ff. (Jugend- u. Altersvölker) 14f. 22f. (V. u. Menſchheit) 121ff. 124ff. (Vgl. Vorwort.)

Wagner, Rich. 64.
Wahrheit 68f.
Welt (Weltliebe, Weltflucht) 45. 47. 85ff. 89. 114f.
Weltalter 23f. 113. (Vgl. Vorwort.)
Weltanſchauung 27f. 39. 45ff. 49. 113.
Weltſchöpfung des Menſchen 127.
Weltvolk 2. (Weltvölker) 21ff.
Werden u. Sein (Tagore) 45. 47. (Platon) 62f. 100.
Wiedergeburt 30. 43. (Vgl. Seelenwanderung.)
Wille (W. u. Intellekt) 19. 61f. (Auguſtin 88. (W. u. Leben) 121. 126.
Wiſſenſchaft 58f. 119ff. 126.
Worringer 97f.

Yājñavalkya 32.
Yoga 39.

Zeit (Zeit — Ewigkeit) 3ff. 8f. 41ff. 48.
Ziviliſation (gegen Kultur) 2. 10. 44.
Zukunft 3f. 6f. 11f. 17. 19.
Zweckgeſetz 4f. (Vgl. Telos.)

Der Orient

Die Grundworte des indiſchen Monismus aus den Upaniſhads des Veda von Paul Deuſſen. Monumentalausgabe der Düſſeldorfer Kunſtgewerbeſchule. 400 Exemplare auf Handbütten. Folio. In proviſ. Mappe M 100.—

Bhagavadgita, Des Erhabenen Sang. Übertragen und eingeleitet von Prof. Dr. Leopold von Schroeder. 2. Auflage. br. M 2.—, geb. M 3.20

Viſchnu Nārayana. Texte zur indiſchen Gottesmyſtik. Aus dem Sanskrit von Profeſſor Rudolf Otto. br. M 4.—, geb. M 5.50

Siddhānta des Rāmānuja. Aus dem Sanskrit von Profeſſor Rudolf Otto. br. M 4.—, geb. M 5.50

Indiſche Sagen. Überſ. von A. Holtzmann, herausg. von M. Winternitz. (Vergriffen, neue Auflage erſcheint nach dem Kriege)

Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Überſetzt und eingeleitet von Dr. G. Roeder. br. M 7.50, geb. M 9.—

Die Religion des Islam. I. Teil: Von Mohammed bis Ghazali. Aus den Grundwerken überſetzt von Prof. Dr. J. Hell. br. M 4.—, geb. M 5.20

Paul Eberhardt, Der Weisheit letzter Schluß. Die Religion der Upaniſhads im Sinne gefaßt. br. M 3.—, Pappbd. M 4.—

Paul Eberhardt, Das Rufen des Zarathushtra. (Die Gathas des Aweſta.) br. M 2.—, Pappbd. M 3.—

Die Religion und Philoſophie Chinas

Herausgegeben von Richard Wilhelm-Tſingtau

Bd. 2. Kungfutſe, Geſpräche. br. M 5.—, geb. M 6.20

Bd. 4. Mong Dſï, Geſpräche. br. M 4.50, geb. M 5.70

Bd. 7. Laotſe, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. br. M 3.—, geb. M 4.20

Bd. 8. 1. Liä Dſï, Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Die Lehren der Philoſophen Liä Yü Kou und Yang Dſchu. br. M 4.—, geb. M 5.20

Bd. 8. 2. Dſchuang Dſï, Das wahre Buch vom ſüdlichen Blütenland. br. M 5.—, geb. M 6.20

Ku Hung-Ming, Chinas Verteidigung gegen europäiſche Ideen. br. M 3.—, geb. M 4.20

Ku Hung-Ming, Der Geiſt des chineſiſchen Volkes und der Ausweg aus dem Krieg. br. M 3.50, geb. M 4.80

Percival Lowell, Die Seele des fernen Oſtens. br. M 3.—, geb. M 4.20

Die Vorſokratiker. Herausgegeben von Dr. W. Neſtle. br. M 5.—, geb. M 6.50

Ariſtoteles

Herausgegeben von A. Laſſon

Metaphyſik. br. M 6.—, geb. M 7.20

Nikomachiſche Ethik. br. M. 5.—, geb. M 6 50

Die Platoniſchen Dialoge

Überſetzt von R. Kaſſner, O. Kiefer und K. Preiſendanz

Apologie. Kriton. br. M 2.—, geb. M 3.20

Jon. Lyſis. Charmides. br. M 2.50, geb. M 4.—

Euthyphron. Laches. Hippias. br. M 2.50, geb. M 4.—

Gorgias. Menon. br. M 4.50, geb. M 6.—

Protagoras. Theaitetos. br. M 5.—, geb. M 6.50

Gaſtmahl. Phaidros. Phaidon. br. M 5.—, geb. M 6.50. Alle drei Werke ſind auch einzeln zu haben. br. je M 2.—, geb. je M 3.20

Staat. br. M 5.—, geb. M 6.50

Parmenides. Philebos. br. M 4.—, geb. M 5 50

Timaios. Kritias. Geſetze X. br. M 4.50, geb. M 6.—

Xenophon, Erinnerungen an Sokrates. Übertragen von O. Kiefer. br. M 4.—, geb. M 5.50

Xenophon, Das Gaſtmahl. Verdeutſcht von B. v. Hagen. br. M 2.—, geb. M 3.20

Plotin, Enneaden. In Auswahl von O. Kiefer. 2 Bde. br. M 14.—, geb. M 18.—

Hippokrates, Erkenntniſſe. Im griechiſchen Text ausgewählt, überſetzt und auf die moderne Heilkunde vielfach bezogen von Theodor Beck. br. M 7.50, geb. M 9.—

Aiſchylos

Herausgegeben von A. von Gleichen-Rußwurm

Prometheus. br. M 2.—, geb. M 3.20

Die Oreſtie. Drei Teile. br. M 3.—, geb. M 4.20

Ariſtophanes, Die Vögel. Eine Komödie. In deutſche Reime gebracht von Dr. Owlglaß. br. M 2.—, geb. M 3.20

Pindar, Siegeslieder. In Auswahl übertragen von C. A. Boethke. br. M 3.50, geb. M 5.—

Max Wundt, Platons Leben und Werk. br. M 4.—, geb. M 5.50

Walter Pater, Plato und der Platonismus. br. M. 6.—, geb. M. 8.—

Walter Pater, Griechiſche Studien. br. M 6.—, geb. M 8.—

Deutsche Mystiker

Texte aus der deutschen Mystik des 14. u. 15. Jahrhunderts. Herausgegeben von Adolf Spamer. br. M 4.—, geb. M 5.50

Johannes Tauler, Predigten. 2 Bde. br. M 10.—, geb. M 13.—

Meister Eckeharts Schriften und Predigten. 2 Bde. 3. Auflage. br. M 12.—, geb. M 15 —

Heinrich Seuses Deutsche Schriften. 2 Bde. br. M 10.—, geb. M 13.—

Sebastian Franck, Paradoxa. br. M 8.—, geb. M 9.50

Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann. br. M 5.—, geb. M 7.—

Johann Amos Comenius, Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens. br. M 6.—, geb. M 8.—

Johann Amos Comenius, Das einzig Notwendige. Ein Laien-Brevier. br. M 3.—, geb. M 5.—

Immanuel Swedenborg, Theologische Schriften. br. M 8.—, geb. M 10.—

J. Gottlieb Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben. Herausgegeben von Erich Frank. br. M 4.—, geb. M 5.50

Deutsche Frömmigkeit. Stimmen deutscher Gottesfreunde. Mit Bildern von Ph. O. Runge. 15. Tausend. br. M 3.50, Pappbd. M 4.—

Martin Buber, Ekstatische Konfessionen. br. M 6.—, geb. M 8.—

Thomas Carlyle, Helden und Heldenverehrung. Übers. von Ernst Wicklein. Mit 10 Abbild. br. M 2.—, Pappbd. M 2.50

Lothar von Kunowski, Ein Volk von Genies. br. M 4.—, geb. M 5.20

Blätter für deutsche Art und Kunst

Herausgegeben von Dr. Richard Benz-Heidelberg

Heft 1. Richard Benz, Die Renaissance, das Verhängnis der deutschen Kultur / Heft 2. Verkündiger deutscher Kunst / Heft 3. Die Grundlagen der deutschen Kunst / Preis des einzelnen Heftes M 1.—, Subskriptionspreis auf die ersten 6 Hefte M 5.—

Schriften aus der Renaissance

Michelangelo Buonarroti, Dichtungen. br. M 5.50, geb. M 8.50

Der Girolamo Cardano von Mailand eigene Lebensbeschreibung. br. M 4.50, geb. M 6.50

Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet. br. 10.—, geb. M 12.—

Leonardo da Vinci, Traktat von der Malerei. br. 10.—, geb. M 12.—

Leonardo, der Techniker und Erfinder. br. M 7.50, geb. M 10.—

Niccolò Machiavelli, Der Fürstenspiegel / und Friedrich der Große, Der Antimachiavell. br. M 3.—, geb. M 5.—

Alfred Semerau, Die Condottieri. br. M 8.—, geb. M 10.—

Paul Natorp

Deutscher Weltberuf

Geschichtsphilosophische Richtlinien

Zweites Buch

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1918

Paul Natorp

Die Seele des Deutschen

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1918

Z. XI

Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung (auch ins Ungarische), vorbehalten. Copyright by Eugen Diederichs Verlag, Jena 1916

Inhalt

Seite

Einleitung 1

1. Die Zivilisation des Westens 7

2. Die deutsche Seele 36

3. Deutscher Glaube: Eckehart 59

4. Deutscher Glaube: Luther 84

5. Der deutsche Gedanke 110

6. Deutsche Kunst / Dichtung / Musik 137

7. Deutsche Staatsauffassung und deutscher Weltberuf 176

Literaturnachweise 204

Namen- und Sachregister 206

Versucht man das Leben der abendländischen Menschheit im letzten Halbjahrtausend mit einem Blick zu umspannen, so ist der vorwaltende Eindruck der eines unerhörten, unbändig leidenschaftlichen Ringens und Schaffens. Ein Volk von Titanen ist wieder einmal am Werk, Berg auf Berg zu türmen, den Himmel zu erklimmen, nein aller Himmel Himmel, die Welt zu erobern. Welche Siege hat es aufzuweisen — welchem Fall arbeitet es entgegen? Welcher Fluch läßt es höher und höher steigen, nur daß desto tiefer der Absturz sei — ein Höllensturz, wie ihn keines Künstlers Pinsel zu malen, keines Propheten Griffel zu schildern vermag?

Ist es nur die blinde Gier zu haben und zu genießen? Die möchte am Nahegelegenen, Erreichbaren sich ersättigen. Zwar vom Handel ging es aus; er führte zur Ausbreitung der Kenntnis unseres Erdkörpers und weckte das Begehren nach dem überschwänglichen Reichtum seiner noch ungehobenen Schätze. Das Bedürfnis der Schiffahrt rief die großen Entdeckungen und Erfindungen hervor; es führte zu den ersten, folgenschweren Siegen der Technik; es ermutigte die Berechnungen der Astronomen, damit die kraftvolle Wiederaufnahme der mathematischen und der mit so geschärfter Waffe neu bewehrten Naturstudien. Die gewaltige Weitung des geistigen Umblicks, der erste befreiende Hinausschritt des Gedankens in die Tiefen der Unendlichkeit war die nächste Folge. Der Eroberungsdrang der Erkenntnis war erwacht. Er wandte sich bald zurück zur schaffenden Tat. Das Leistenwollen, der schrankenlose Wirkensdrang sprengte die Fesseln, in denen, Hand in Hand mit all den geistigen und geistlichen Zwingern, die sozialen Zwangsordnungen des Mittelalters den Menschen zwar nicht seinem subjektiven Gefühl nach in drückender Gefangenschaft, eher wie im trauten Dämmer einer lieben Heimstätte beschlossen, aber wirklich doch wie in Festungshaft gehalten hatten. Nicht Wissen allein, nicht Hab- und Genußgier — fesselloser Schaffenswille ist es, was sich befreien will und wirklich befreit: Wissen um der Macht, Forschen um des Werkes, um des Wirkens willen, wie die Herolde des neuen Weltalters, Bacon und Hobbes, die berückende Losung ausgegeben hatten. Doch auch das ist noch nicht das Letzte, sondern der durch das alles erst recht geweckte ungemessene Drang nach Leben, nach Weltleben. Nicht bloß erkennen, nicht bloß genießen, nicht bloß leisten und schaffen, sondern sein; ganz aus eigner Verantwortung, auf eigne Gefahr sich selber leben, sein eignes, keinem geschuldetes, weder geschenktes noch ge-

borgtes, vor niemand und nichts gebeugtes oder verkrümmtes, aufrechtes Leben selbst in sich aufzubauen: das ist der heiße Drang dieses neuen Tages der Menschheit.

Meisterlich, aus einer Tiefe weltgeschichtlicher Schau wie kein Dante und kein Shakespeare, hat unser großer Dichter den mit unerbittlichem inneren Zwang vorwärts drängenden Trieb des modernen Titanen, der in der eignen Seele Berg auf Berg türmt, den inneren Himmel zu erstürmen, dargestellt in seinem Doktor Faust, dem „Übermenschen", dessen Brust „eine Welt in sich erschuf und trug und hegte", „mit Freudenbeben erschwoll, sich ... den Geistern gleich zu heben". Aber nur im ersten Beginn ist es Drang nach Wissen:

Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau alle Wirkungskraft und Samen
Und tu nicht mehr in Worten kramen!

Doch allzubald begreift er, „daß wir nichts wissen können"; daß man stets nur

... in der Dämmrung schwer
Mit Lust nach Wahrheit jämmerlich geirret.

So wird es nun Tatdrang, Drang nach Leben, nach Natur, nach Welt, nach Menschheit:

Des Denkens Faden ist zerrissen,
Mir ekelt lange vor allem Wissen ...
Man sehnt sich nach des Lebens Bächen,
Ach, nach des Lebens Quellen hin ...
Wo faß ich dich, unendliche Natur,
Euch, Brüste, wo, ihr Quellen alles Lebens,
An denen Himmel und Erde hängt? ...
Aus dieser Erde quillen meine Freuden ...
Ich fühle junges, heil'ges Lebensglück
Neu glühend mir durch Herz und Adern rinnen.

Und doch — Freude? Glück?

Was kann die Welt mir wohl gewähren?
Entbehren sollst du, sollst entbehren! ...
Du höreſt ja, von Freud ist nicht die Rede,
Dem Taumel weih ich mich, dem schmerzlichsten Genuß ...
Mein Busen, der von Wissensdrang geheilt ist,
Soll keinen Schmerzen künftig sich verschließen,
Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,

Will ich in meinem innern Selbst genießen,
Mit meinem Geist ins Höchst und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen,
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern,
Und, wie sie selbst, am End auch ich zerscheitern ...
Laß in den Tiefen der Sinnlichkeit
Uns glühende Leidenschaften stillen ...

Nur keine Rast, kein Stillestehn!

Das Streben meiner ganzen Kraft
Ist grade das, was ich verspreche ...
Werd ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
So sei es gleich um mich getan! ...
Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit,
Ins Rollen der Begebenheit! ...
Nur rastlos betätigt sich der Mann.

So verschreibt er sich dem „Geist, der stets verneint", und doch „reizt und wirkt und muß, als Teufel, schaffen"; der „stets das Böse will und stets das Gute schafft". Darum wird es dem „Schandgesellen", an den der Verzweifelnde sich auf Lebenszeit selber angekettet hat, doch nicht gelingen, diesen Geist „von seinem Urquell abzuziehen"; er bleibt doch der „Knecht Gottes", dient er ihm jetzt auch „auf besondre Weise". Denn trotz allem ist es der Sieg des Geistes, was er will; es ist das Allheitsbewußtsein, das ihn in die unendliche Zerstreuung und Zerstückung des Welttreibens nicht auf immer versinken lassen wird. Es ist „Menschheit", was sein innerstes Verlangen sucht, „ganze Menschheit" und in ihr — Gottheit. Nur untersinken will er auch nicht in ihr, sondern aufrecht bleiben auch vor Gott, als Freier vor ihm stehen, ja den in seiner Brust gefesselten in sich selbst erlösen. Nur dem von außen gebietenden, fremden, fernen, allenfalls väterlich aus Wolken sich neigenden, sonst verklärt in seinem Himmel Thronenden gilt sein Trotz. Ihm ruft der neue, nein, der alte, verjüngt wiedererstandene Prometheus zu:

Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühtest jung und gut,
Betrogen Rettungsdank
Den Schlafenden da droben? ...
Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,

Zu genießen und zu freuen ſich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

Und doch wiederum:

Hinauf, hinauf ſtrebt's,
Es ſchweben die Wolken
Abwärts, die Wolken
Neigen ſich der ſehnenden Liebe —

Mir! Mir! In eurem Schoße aufwärts,
Umfangend umfangen,
Aufwärts an deinen Buſen,
Allliebender Vater!

Alſo will die ewige Kluft ſich ſchließen? Nein, nicht ſchließen:

Schwer und ferne
Hängt eine Hülle,
Mit Ehrfurcht! Stille
Ruhn oben die Sterne
Und unten die Gräber...

Doch rufen von drüben
Die Stimmen der Geiſter,
Die Stimmen der Meiſter:
Verſäumt nicht zu üben
Die Kräfte des Guten!

Hier flechten ſich Kronen
In ewiger Stille,
Die ſollen mit Fülle
Die Tätigen lohnen,
Wir heißen euch hoffen! —

So ſollen, ſo wollen wir denn hoffen. Wir ſehen den gefährlichen Taumel der neuen Himmelsſtürmer. Doch halten wir an dem Glauben: es iſt nicht Gotteshaß, nicht Haß des Guten, nicht Vernunfthaß, nicht Haß der Menſchheit gar, der ſie zur ſchwindelnden Höhe hinantreibt. Das iſt nur die eine Seele, die „an die Welt ſich hält mit klammernden Organen"; aber auch die andre iſt noch nicht veratmet, ſie kann nicht ſterben. Sie ſpürt die Untiefen, die ſie hinabziehen wollen, und wendet mit Ekel von der Gemeinheit des Genießens, von der wider ſich ſelbſt raſenden Wut der Leidenſchaft ſich ab. Nicht völlig ohne Gewinn. Auch die dunklen Mächte des Untermenſchlichen, denen gerade der „Übermenſch" zu verfallen drohte, bargen Tiefen, die enthüllt ſein wollten. Die Menſchheit ſollte ihre ganze

verderbende Gewalt kennen, um nur desto entschlossener, desto bewußter sich gegen sie zu festigen und die besseren Kräfte in sich gegen sie zu waffnen. Sie mußte auch diese Hölle durchschreiten, um sie zu besiegen und mitten durch sie hindurch zum Himmel eines reineren Menschentums hinanzustreben.

So mag der Sinn der neuen Entwicklung dem befreiten Blick sich darstellen. Ist es ein leerer Traum? Oder vermag das nüchterne Auge der wachen Erkenntnis etwas von probehaltiger Wahrheit darin zu erspähen? Ein auf gut Glück gewagter Querschnitt durch das Leben der modernen Völker soll die Antwort geben.

Bisher war, ohne Unterscheidung, von der neuen Menschheit die Rede. Gerade für sie unterscheidend aber ist, auf gleicher Linie mit allen den andern Spaltungen und auf sie alle sich erstreckend, die Spaltung in Nationen, die, trotz der Gleichheit der letzten Aufgabe, je ihren eignen Anteil an der neuen Art des Menschseins haben, eigne Charaktere ausprägen und dadurch neue, schärfste Gegensätze herausarbeiten. Daher ist nun erst gesondert zu fragen: nach dem Anteil der süd- und westeuropäischen Völker, der Völker des alten römischen Kulturkreises, an der modernen Entwicklung; unter diesen aber zeigt sich noch ein charakteristischer Unterschied zwischen den romanischen Völkern (Italien, Spanien, Frankreich) und dem weiten Bereiche der angelsächsischen Sprache. Von beiden mitbestimmt, doch im letzten Kern eigen und abweichend wird die Kulturgestaltung Deutschlands sich erweisen. Stets soll uns im Vordergrund die sittliche, soziale und politische Entwicklung bleiben, auf deren Untergrund die wissenschaftlich-technische, künstlerische, religiöse, philosophische Kultur sich desto schärfer in ihrer Eigenart wird bestimmen lassen. Sogleich zeigt sich dabei dieser Unterschied: bei den Westvölkern überwiegt bei weitem die weltliche, ethisch-politische, wissenschaftliche, künstlerische Entwicklung, wogegen, was die neue Zeit in Religion und Philosophie überhaupt Neues von selbständigem Gehalt erzeugt hat, fast einzig auf deutschem Boden erwachsen, wenn auch dann in gewissem Maße auf die Andern miteingeflossen ist. So wird endlich der Übergang sich stetig vermitteln zu der wiederum eigen gerichteten Geisteswelt des europäischen Ostens, die uns zugleich zu dem uralten und doch wieder sehr neuen, vielmehr eigentlich jetzt erst recht aktuell gewordenen Problem von Okzident und Orient zurückführen wird. So allein werden wir die gehörige Weite des Umblicks gewinnen, um die letzte, schicksalsschwere Frage er-

heben zu dürfen: wohinaus es denn mit dieſer ganzen modernen Kultur des Abendlandes eigentlich will; ob ſie zum grauſen Sturz führen ſoll oder zu neuen Höhen des Menſchentums, zu einer neuen Menſchheit, vielmehr erſtmals zu einer ſolchen, die die hohen Anſprüche dieſes Namens wirklich, ſo wie es unter irdiſchen Bedingungen möglich iſt, erfüllt; und — die wichtigſte Frage für uns — welche beſondere Aufgabe dabei eben uns, der Seele des Deutſchen, vorbehalten iſt.

1. Die Ziviliſation des Weſtens

Es verſteht ſich leicht, daß der Weckruf zu einem neuen, helleren Tage der Menſchheit aus dem traumſeligen Schlummer des Mittelalters zuerſt in Italien erſcholl. Unter dem doppelten Druck des von Norden hereingebrochenen Barbarentums und des kaum weniger mächtig von Oſten eingedrungenen, mit dem alten Staatsgeiſt des Römertums dann verſchmolzenen, ſo zum Kirchentum gewordenen Chriſtentums waren die lebenskräftigen Keime des antiken Geiſtes nicht erſtorben. Doch bedurfte es, um ſie aus dem Winterſchlaf zu wecken, eben jenes Aufſchwungs des Handels und Gewerbes, der ſeit den Kreuzzügen der für den Verkehr mit dem Oſten hochbegünſtigten Apenninenhalbinſel an erſter Stelle zufiel. Er führte zu raſch wachſendem Wohlſtand, damit zur Entfaltung einer höheren, nicht mehr in das Dunkel der Klöſter ſich verſteckenden, ſondern höfiſchen und ſtädtiſchen, techniſchen, künſtleriſchen, bald auch literariſchen und wiſſenſchaftlichen Kultur. Er ſchuf damit zugleich den denkbar günſtigſten Boden für das Emporkommen ſelbſtſicherer, ſtarker, oft herriſcher Individualitäten. In den reichen Handelsplätzen gebieten ſtolze Geſchlechter, die Inhaber des Überſeehandels, die in marmorſtrotzenden Palaſtbauten ihrem Herrentum ſichtbaren Ausdruck geben. Aus rohen Bandenführern erſtehen ſtarkwillige Dynaſten, die in kleinen, nur um ſo feſter in ihrer Hand liegenden Herrſchaften wohl den antiken Tyrannen ſich vergleichen dürfen, unter fortwährenden Fehden mit Städten oder untereinander höchſt perſönlich und eigen gefügte kleine Staatsweſen geſtalten und, wenn nicht aus eignem lebendigen Trieb, doch um des Glanzes ihres Herrentums willen mit dem Kulturſtreben der Städte wetteifern. Auch der Gedanke einer neuen römiſchen, vielmehr italiſchen Weltherrſchaft lebt wieder auf. Petrarcas Kanzonen möchten den alten Römergeiſt aus dem Schlaf der Jahrhunderte wiedererwecken. Auch Dantes Idealmonarchie, aus ghibelliniſcher Geſinnung, doch in ganz Ariſtoteliſchem Gedankenſtil entworfen, läßt die alte Richtung nicht nur überhaupt auf den Staat, ſondern auf den Einheitsſtaat klar erkennen, ja ſeine gigantiſche Zeichnung des dreigeſtuften Univerſums unter dem höchſten Monarchen iſt, wie des Aquinaten theoretiſcher Aufbau des Weltregiments der Kirche, eine Widerſpiegelung nicht bloß des Auguſtiniſchen Gottesſtaats, ſondern (wie auch ſchon dieſer) zugleich des römiſchen

Imperiums. Das Imperium des Geiſtes, das Rom durch die vielverzweigte Hierarchie, durch Klöſter und Univerſitäten, durch die Alleinherrſchaft der lateiniſchen Sprache tatſächlich ausübte, galt auch ſolchen, die ſeinem geiſtlichen Sinn entfremdet waren, doch immer noch als Unterpfand der den Erben der ewigen Roma gebührenden Vormacht in der Welt.

So ſchien das geiſtige Erwachen Italiens faſt mehr noch und früher einen Neuaufbau der ſozialen und politiſchen Ordnungen als der Welten des Geiſtes zu verheißen. Es legt ſich daher die Frage nahe: welches fundamental neue ethiſche Prinzip darin etwa ſich ausgeprägt habe. Ein ſolches gibt ſich nicht ſogleich zu erkennen. Zwar wird ſchon ſeit Petrarca die Moral als die Wiſſenſchaft vom Menſchen, oft unter ziemlich unbedachter Preisgabe aller ſonſtigen ernſteren Philoſophie, für das allein würdige Studium des Menſchen erklärt. Doch läßt man ſich anſcheinend genügen an einigen wenig ſcharf gefaßten, meiſt aus Cicero geſchöpften Lieblingsmotiven aus der ja reichen und freien ethiſchen Reflexion der Alten, beſonders des Stoizismus. Richtiger aber wird man ſagen: Der ethiſche Grundgedanke des neuen Zeitalters iſt kein andrer als der des Menſchentums ſelbſt, ſo wie man es damals begriff: als des durchaus perſönlichen Vollmenſchentums, Edelmenſchentums des Einzelnen, in dem die altrömiſche „Virtus“ wiederauflebt, doch in einer individuellen Zuſpitzung, die mehr als bloß antik iſt; die den Zuſammenhang mit der im ſinkenden Mittelalter überall zu ſpürenden Vertiefung des ſeeliſchen Innenlebens nirgends verkennen läßt, wiederum aber über dieſes hinaus zugleich nach außen hin ſich achtunggebietend auszuprägen das Bedürfnis zeigt. Ein Dante, dem man die ſeeliſche Innerlichkeit doch nicht wird abſtreiten wollen, wirkt durch die ganze Renaiſſance fort, bedeutet eine ihrer ſtärkſten Lebensadern. Und vom Chriſtentum hat ſie ſich doch niemals gelöſt. Der Florentiner Kreis um Lorenzo de Medici, die Ficino, Pico, Michelangelo, überhaupt der Platonismus (genauer: Auguſtiniſch umgeprägte Neuplatonismus) der Renaiſſance bezeugt es unwiderſprechlich. Das Chriſtentum nimmt nur auch eine eigene Färbung an, nicht nur durch eine neue Vermählung mit dem Geiſte der Antike, ſondern durch die bewußte Beziehung auf das neue Ideal der befreiten Perſönlichkeit.

Dafür iſt immer noch die von Jakob Burckhardt ſtark hervorgehobene Rede des (jüngeren) Pico von Mirandola „Von der Würde des Menſchen“

besonders bezeichnend. Der Mensch (heißt es da) ist vom Schöpfer in die Mitte der Welt gestellt, damit er leichter rings um sich schaue alles, was in der Welt ist. Er schuf ihn, ein Wesen weder himmlisch noch irdisch, weder unsterblich noch sterblich (man erinnert sich an Platons „Gastmahl"), damit er frei, zur eignen Ehre, sich selber bilde und forme zu der Gestalt, die er selber wähle. Er vermag bis zur Niedrigkeit des Tieres zu entarten und zur Höhe der Gottheit sich wiederzugebären. Ihm ist verliehen zu haben, was er begehrt, zu sein, was er will. Samen jeglicher Art, Keime eines allartigen Lebens sind in ihn gelegt, damit die in jedem wachsen und Frucht tragen, die er selbst in sich entfaltet. So vermag er durch alle Unvollkommenheit, allen Zwiespalt mitten hindurch, den Pico wie nur Einer empfindet, zu Einklang und Vollkommenheit sich durchzukämpfen, in sich selbst, im eignen Innern die Einheit, den Frieden der Gottgemeinschaft sich zu erringen. Dem, der so mit sich selbst einig geworden, werden alle Dinge zu eigen durch die Liebe, in der er all ihr Leben aus freiem Willen sich zuzueignen vermag.

Aus nicht minderer Tiefe eignen Erlebens, nur leidenschaftlicher noch und persönlicher, spricht die gleiche Grundüberzeugung von der Unzerstörlichkeit des göttlichen Keimes im Menschen in der stark gegensätzlichen Natur des Cardano sich aus. Kein süßerer Gewinn als der aus dem bittersten Ungemach geschöpft wird. Wer nur immer im Glück dahinlebte, dem verflösse das Leben wie im Schlaf, die Götter schienen ihn als einen Schwächling und Weichling keines Kampfes wert zu erachten. Sich in Gott, Gott in sich erkennen ist höchstes Gut, echteste Weisheit. Wer einmal dieses Nektars Süße gekostet hat, ist also gotttrunken geworden, daß ihn nichts ferner anficht und er dem Karfunkel gleich unverletzt im Feuer besteht, dem Golde gleich nur zu reinerem Glanze dadurch geläutert wird. Wenn so unser Geist in Gott entbrennt, dann wird unsere Natur über sich selbst hinausgehoben, und du siehst aus Furchtsamen Mutige werden, aus Trauernden Fröhliche, aus Unwissenden Weise. Der Menschengeist, dem höheren vermählt, reißt auch den Leib mit sich empor. Solche Glut läßt uns Not und Tod vergessen und Gottes fröhliche Streiter werden. — Aber derselbe Mann, der für die neue Botschaft der Geistesfreiheit solche Inbrunst aufbringt, kann dann wieder, eben im leidenschaftlichen Ankämpfen wider die noch ungebrochene Gewalt der Autorität, mit dem ganzen Radikalismus eines antiken Sophisten die Menschen einteilen in die Betrogenen, die betrogenen Betrüger und die reinen Betrüger; das

ſind die Wiſſenden, in deren Hand Staat und Kirche nur Mittel ſind, die Maſſe der Nichtwiſſenden durch Furcht und Hoffnung in ihre Schranken gebannt zu halten. Die Volksmaſſe ſoll unaufgeklärt bleiben, man ſoll keine Wahrheiten in der Volksſprache verbreiten, Laien, die ſich Bildung verſchaffen möchten, ſtreng beſtrafen. Dagegen der geiſtige Menſch darf unbegrenzte Freiheit eigner Überzeugung für ſich fordern. Unter dieſem Geſichtspunkt empfiehlt Cardano gegen Tyrannen den Gebrauch jeder Waffe, bis zum Gift.

Ein wieder ganz anders gearteteter Geiſt, Pomponazzi, der ſich vom Ariſtotelismus aus mehr und mehr zur Skepſis neigt, deſſen Skeptizismus aber, ähnlich wie der Bayles, ſeine Grenze findet in einer überraſchend reinen Anerkennung der Autonomie des Sittlichen, kommt gleichwohl, eben aus dem Motiv der Selbſtgenugſamkeit der Tugend und Vernunft, zu derſelben ſchnöden Verachtung der Menge, derſelben ſophiſtiſchen Deutung von Recht und Religion als bloßen Mitteln in der Hand der Wiſſenden zur Niederhaltung der hoffnungslos ungeiſtigen Maſſe. Man darf ſie wegen des tauſendfältigen Betrugs, durch den allein ſie ihre Gewalt aufrechtzuhalten vermögen, ſo wenig anklagen wie den Arzt, der dem Kranken, die Amme, die dem kleinen Kinde zu ſeinem Beſten Falſches aufbindet. Aber die geiſtigen Menſchen ſtehen hoch darüber. Die Philoſophen ſind die Götter der Erde, ſo weit verſchieden von den übrigen Sterblichen wie wirkliche Menſchen von gemalten. Freilich haben ſie auch alle Qual darum zu leiden. „Das iſt, was mich drückt, was mich ängſtet, mir Schlaf und Geſundheit raubt: es möchte die Erklärung der Fabel von Prometheus wahr ſein, der, weil er dem Jupiter heimlich das Feuer entwendet hat, von ihm an den ſkythiſchen Felſen geſchmiedet iſt; nämlich Prometheus ſei der Philoſoph, der, während er die Geheimniſſe Gottes zu erkennen ſtrebt, von beſtändigen Sorgen und Gedanken zernagt wird, nicht ſchläft, von allen verläſtert, wie ein Tor und Tempelſchänder angeſehen wird, von den Inquiſitoren verfolgt, dem Pöbel ein Schauſtück. Das iſt der Gewinn der Philoſophie, das ihr Lohn!“ — Wiederum Machiavelli ſpricht aus nüchterner machtpolitiſcher Erwägung denſelben Gedanken aus. Und auch Giordano Brunos befremdende Haltung gegenüber der Inquiſition erklärt ſich einzig aus dieſer Anſchauung, die eben die gemeinſame der „Intellektuellen“ des Zeitalters iſt. Er kann ſich durchaus nicht darein finden, daß die Kirche von ihm nicht bloß äußere Unterwerfung unter ihre Autorität, zu der er bedingungslos bereit wäre, ſondern Überzeugung

fordert. Darum bringt er es fertig, nachdem er in seinen Schriften die Lehren seiner Kirche zu ungezählten Malen nicht bloß hart angegriffen, sondern pietätlos verspottet, sich in Genf zu den Calvinisten gehalten, in London Elisabeth als Hort des Protestantismus gefeiert, in Wittenberg auf Luther einen Hymnus angestimmt hat, gerichtlich unter Eid zu versichern und auch im Angesicht des Todes darauf zu beharren, daß er stets der gehorsame Sohn seiner Kirche geblieben sei, nur als Philosoph sich, wie er als solcher dürfe und müsse, die unbedingte Freiheit der eignen Überzeugung gewahrt habe. Wie diese Stellung zur Frage von Wissen und Glauben von der Luthers, überhaupt des Protestantismus, absticht, braucht kaum bemerkt zu werden. Sie ist aber wie weniges bezeichnend für den schroff egozentrischen Sinn, den das neue Ideal der freien Selbstbestimmung in diesem seinem ersten Stadium angenommen und auf italienischem Boden immer bewahrt hat.

Indessen konnten in solcher Luft hohe geistige Kräfte sich entfalten. Weshalb reichten sie, bei zugleich so entschiedener Richtung auf staatliches Leben, gleichwohl nicht hin, ein haltbares Staatswesen zu begründen? Etwa weil infolge der großen überseeischen Entdeckungen der Welthandel von den Gestaden des Mittelmeers auf die des Weltmeers sich verpflanzte und so für die Westmächte ungleich günstigere äußere Bedingungen des wirtschaftlichen und damit auch des politischen Aufstiegs schuf? Aber ein Italien, das die volle Erbschaft des Römergeistes angetreten hätte, hätte auch solcher Ungunst der äußeren Umstände Herr werden müssen, wie einst Rom Karthago bewältigte. Aber alle Geisteskraft wurde zuletzt verbraucht zu einer aufs höchste gesteigerten Selbstkultur des durch Naturgaben und Lebensstellung bevorzugten Einzelnen, in dessen Hand auch der Staat nur ein Mittel mehr zur eignen Emporhebung war. So konnte es zu einem Staat als einer in sich gegründeten Macht über die Einzelnen, oder in gegenseitig fördernder Wechselbeziehung mit diesen, nicht kommen. Nur darin aber gründet sich dauerhaft die Kraft einer Nationalität; daher gelangt eine solche in Italien eben nicht zur Ausbildung; das wurde gar nicht erstrebt, überhaupt daran gar nicht gedacht. Und so begreift es sich, daß die neue, herrlich erblühte Kultur, unter den bald eintretenden äußeren und inneren Hemmungen, alsbald erlag und nur allgemeine Unfreiheit, nur ein mattes Zurücksinken unter die alte, fortan alles lähmende Herrschaft der sich wieder auf sich selbst besinnenden Gewalten des Mittelalters hinterließ.

Der letzte Grund des auffallenden Rückgangs ist aber vielleicht noch tiefer zu suchen. Ein Blick auf die Entwicklung der Wissenschaften und Künste in der italienischen Renaissance belehrt uns über eine sehr enge Berührung ihres Geistes nicht bloß mit dem des Altertums überhaupt, sondern mit dem des Griechentums im besonderen. Italien, darf gesagt werden, hat damals den Gedanken der Methode ganz im Geiste Altgriechenlands aufgenommen und fast nach allen Richtungen der neuen Zeit zurückgewonnen. Schon in Leonbattista Alberti kündigt er sich an, er entfaltet sich höchst mächtig in Lionardo da Vinci, ergießt sich bei ihm in alle Zweige der Naturwissenschaft und Technik wie auch der Kunst, für welches alles zugleich kaum jemals sonst in einem Einzigen die Begabungen in vergleichbarer Stärke nicht bloß wie zufällig sich zusammengefunden hatten, sondern wie aus einem Quellpunkt zu fließen schienen. In Galilei aber erringt der Gedanke der Methode zwar nur in einem, aber dem für diesen Zeitpunkt entscheidenden Punkte, in der Grundlegung exakter Forschung, einen Sieg, der nicht bloß die Bedeutung einer großen, bleibenden Errungenschaft der Menschheit hatte, sondern der Wissenschaft ein für allemal das Gesetz gab und damit ihr die Bahn brach, die ihr den Fortgang in ungemessene Weiten, ja ins Unendliche sichert. Philosophisch bedeutete seine Tat nichts geringeres als den Sturz des Aristotelismus, zwar noch nicht in der ganzen Breite seiner Herrschaft, aber in seinem Zentrum, seinem falschen Begriff der „Wissenschaft", durch den er bis dahin das Abendland beherrscht hatte. Es war der entscheidende Sieg der Methode über das System. Das erst war — nicht bloß für das Gebiet des Intellekts — der echte Hinausschritt in die Unendlichkeit; es war damit die Idee wiederentdeckt als Ursprung und ewiger Leitstern der Erfahrung, einer Erfahrung, die nichts mehr von Fesselung, von Bindung des Denkens an seinen „Gegenstand", sondern gerade seine volle Befreiung zur Unendlichkeit der selbstgestellten Aufgabe bedeutet.

Und wenn die bildende Kunst der italienischen Renaissance gewiß nicht nur „Methode" blieb, sondern, besonders in Michelangelo, Werke von einer Wucht und Größe gerade des ideellen Gehalts wie wenige vor- oder nachher geschaffen hat, so zeigt sich doch überall in ihr eine Kraft der Methodik, wohl vergleichbar nach Art und Tiefe der in der griechischen Kunst waltenden; wie sie denn auch wiederholt sich ganz bewußt bis zur Form der Wissenschaft ausprägt. Dieser Geist der Methode hat aber dann in der ganzen modernen Kunst, nicht minder als in der modernen

Wissenschaft, immer fortgewaltet. Ihm verdankt sie, wie an dem Beispiel Rembrandts früher gezeigt worden ist, all das Unermeßliche, was sie den früheren Weltaltern gegenüber Eigenes und Unterscheidendes aufzuweisen hat. Nicht minder auffallend verbreitet sich der Geist der Methodik, der beherrschenden Form, von Italien aus über die ganze moderne Musik. Aber, merkwürdig, nachdem Italien all das Große, in einem Sinne schlechthin Entscheidende für die Menschheit vollbracht hat, sinkt es zurück; erst einem Rembrandt war es beschieden, in bildender Kunst, einem Bach und Beethoven, in der Musik, einem Shakespeare und Goethe, in der Dichtung, bei mindestens gleicher Kraft der schöpferischen Methode, zugleich einen unendlichen Gehalt zu geben, wie er in Dante, Lionardo, Michelangelo wohl sich ankündigt, aber wie erstarrt bleibt und zu freier, eben unendlicher Fortwirkung nicht gelangt.

Gerade in diesem tragischen Schicksal: nach einer unvergleichlichen, nur zu rasch vergangenen Blüte es zur vollreifenden Frucht nicht gebracht zu haben, gleicht das neue Italien auffallend dem alten Griechenland. Die Urkraft der Methode, von den Griechen entdeckt, von Italien aus dem Schlummer wieder geweckt und erst zur vollen Auswirkung gebracht, durchwaltet fortan das ganze geistige Schaffen der aufwärts strebenden Menschheit und gibt ihm den himmelstürmenden Schwung der geistigen Eroberung. Aber sie erschlafft, sie erlischt beinahe in den Völkern, in denen sie zuerst erwacht war und in jugendlicher Frische und Schöne sich enthüllt hatte, um in Völkern männlicherer Energie und Ausdauer fortzuwirken und zu Höhen sich zu erheben, die jenen unerreicht blieben. Es gehören, scheint es, verschiedene Begabungen dazu, den Weg zu finden und zu weisen und ihn bis zu Ende zu gehen. Gewiesen hat ihn in fast allem — nächst Hellas — Italien, beschritten und kraftvoll verfolgt haben ihn andre Völker. Zunächst die des Westens.

Auf die begünstigenden äußeren Umstände darf auch hier nicht der Hauptnachdruck gelegt werden. Die Vorteile des Überseehandels fielen zunächst nicht Frankreich oder England, sondern Spanien und Portugal zu. Ersteres namentlich schien durch eine unerhörte Gunst zeitlich zusammentreffender Umstände wie von höherem Willen vorherbestimmt zu einer unbedingten Vormachtstellung nicht bloß in Europa, sondern auf dem ganzen Erdkreis. Die Begründung der gesamt-spanischen Monarchie, ihre Vereinigung mit der schon weit ausgebreiteten Macht des Hauses Habsburg, der noch nicht verblichene Glanz der Kaiserkrone, ein gleich-

zeitig mächtiger Einfluß auf das durch die Reformation bedrohte, auf Anlehnung an eine ſtarke Staatsgewalt hingewieſene Papſttum, alle dieſe ſtark begünſtigenden Faktoren der Weltmacht vereint in der Hand einer vielleicht nicht großen, doch ſtaatsmänniſch nicht unbegabten noch ſchwachen Perſönlichkeit — ſchienen wie auserſehen, um den nie erſtorbenen Gedanken einer Weltmonarchie, gleich, ja überlegen der altrömiſchen, der Verwirklichung nahezurücken. Ein Reich, in dem die Sonne nicht unterging, war unter einem Szepter vereinigt. Auch fehlte es der freilich zumeiſt durch äußere glückliche Fügungen gewordenen rieſenhaften Machtkonzentration nicht an inneren Kräften, die geeignet ſcheinen konnten, ſie zu erhalten. Das damalige Spanien hat gewaltige Heerführer und Staatsmänner geſehen, es hat in Kunſt und Literatur, in einigen Zweigen der Wiſſenſchaft andern Völkern Ebenbürtiges geſchaffen. Ein Spanier war es auch, der eine gewaltige geiſtige Macht wie den Jeſuitenorden ins Leben rief. Warum reichten dieſe ſo realen Kräfte dennoch nicht nur nicht hin, die ſpaniſche Weltmonarchie, von der noch Campanella ſich die endliche Verwirklichung des Platoniſchen Vernunftſtaats verſprach, in der Tat herbeizuführen, ſondern auch nur zu verhindern, daß die ſpaniſche Macht zerfiel, ſobald Philipp die Augen ſchloß? Warum ſteigt dagegen Frankreich, das an den Handelsvorteilen bis dahin weit geringeren Teil hatte, deſſen feſtländiſche Ausdehnungsverſuche zunächſt geſcheitert waren, das im Innern noch ſtarke Widerſtände zu bewältigen, vor allem mit der Reformation noch den ſchwerſten Kampf zu beſtehen hatte, ehe es mit ganz geeinter Kraft an größere, weltgeſchichtliche Aufgaben herantreten konnte? Warum ſteigt England, welches, durch Frankreichs innere Kräftigung vom Feſtland abgedrängt, ſelbſt in ſeinem abgeſchloſſenen Inſelbereich, der es nach außen hin ſo trefflich ſchützt, die ſtaatliche Einigung noch nicht einmal voll erreicht hatte? Man ſieht wohl, die äußere Gunſt der Umſtände, die bevorzugte geographiſche Lage, die größere Leichtigkeit der Teilnahme an der Beſiedelung ferner Weltteile, alles das und dem ähnliches genügt nicht zur Begründung einer nachhaltig großen Nationalkraft, wenn nicht zugleich innere, im Charakter der Nation ſelbſt tiefgewurzelte Kräfte bereitſtehen, ſolche Gunſt der Umſtände auch voll zu nutzen. Ja ſolche inneren Kräfte vermöchten wohl auch einer verhältnismäßigen Ungunſt der äußeren Bedingungen ein volles Gegengewicht zu bieten.

Kein Zweifel aber, daß zunächſt Frankreich hohe geiſtige und ſittliche

Kräfte einzusetzen hatte, denen es mehr als den gewiß auch günstigen äußeren Bedingungen seinen staatlichen Aufschwung verdankt. Sonst hätte es nicht unter fortwährenden, mehr als einmal seine Existenz bedrohenden äußeren Kriegen aus einer inneren Zersplitterung, kaum geringer als die Deutschlands und Italiens, den nationalen Einheitsstaat nicht bloß früher, sondern reiner, innerlich gesicherter als irgendein andres Land Europas zu verwirklichen vermocht. Die letzte und schwerste innere Krise führte der Glaubensstreit herauf; und man darf nicht sagen, daß es dem hugenottischen Adel und Gelehrtentum mit dem evangelischen Glauben weniger Ernst gewesen sei als dem deutschen, schweizerischen, niederländischen Protestantismus oder später dem Puritanismus Englands und Amerikas. Doch nahm auch der Hugenottismus von Anfang an zugleich eine politische Richtung. Er wollte nicht weniger als die Gegenpartei die Einheit der Nation. Gerade darum war ein Nebeneinanderbestehen der streitenden Bekenntnisse, wie in Deutschland, für Frankreich undenkbar. Aber auch mit der Niederlage und Ausrottung des Hugenottentums verfiel Frankreich nicht einem Katholizismus gleich dem, der Italien und Spanien zur Ohnmacht verurteilte, sondern es gelang ihm eine eigne Lösung des Problems in der Behauptung einer, obgleich katholischen, dennoch nationalen Kirche. Daher fand hier die katholische Restauration an der gerade durch die Ausschaltung des religiösen Zwiespalts gefestigten Staatsgewalt ihre bestimmte Grenze und konnte, wenn auch anfangs unter Schwankungen, ein vergleichsweise hohes Maß geistiger Freiheit sich entfalten.

So ist auch die Monarchie, wie sie nach der Idee Richelieus am reinsten in der Person Ludwigs XIV. sich verwirklichte, eine dem Wesen nach andre als die spanische. Das berüchtigte „Der Staat bin ich" besagt doch zugleich: Ich bin der Staat. Es trifft den Kern der Sache, wenn gesagt worden ist, daß die Staatsform des modernen Frankreich von den Staatsgebilden der italienischen Renaissance, die der Tag schuf und stürzte, sich scharf unterschieden habe durch die stetige, „fast wäre man versucht zu sagen: die methodische" Entwicklung, die sie genommen hat. Es ist eben doch kein Zufall, daß dasselbe Volk, das in Descartes den Gedanken der Methode in Wissenschaft und Philosophie so bewußt und tief wie damals und auf lange hin keines der andern aufgenommen und durchgeführt hat, ihn auch und erst recht auf politischem Boden zur Wahrheit machte. Richelieu stellt dem französischen Königtum bestimmt die Aufgabe, die Einheit der französischen Nation in sich darzustellen und zu sichern, „Volks-

und Staatseinheit wechſelſeitig aufeinander zu beziehen und ineinander zu gründen". Allerdings wird dabei die „Nation" nicht gleich im voll umfaſſenden Sinn verſtanden. Die ſchlummernden Kräfte der unteren Volksſchichten bleiben auch hier vorerſt noch unentdeckt. Aber doch iſt es nicht zufällig, wenn ſchon hugenottiſche Stände um die Mitte des 16. Jahrhunderts allgemeinen Volksunterricht ganz im Geiſte Luthers ins Auge faſſen. Und wenn dazu freilich damals noch alle Vorbedingungen fehlten, wenn die wiſſenſchaftliche und religiöſe Aufklärung Frankreichs noch bis tief ins 18. Jahrhundert hinein auf eine ſchmale Oberſchicht beſchränkt blieb, an eine geiſtige Erweckung der Maſſen dabei entfernt nicht gedacht war, ſo hat ſie doch dem Gedanken einer allgemeinen „nationalen" Erziehung den Weg gebahnt, der ſeit etwa 1750 ſich deutlich und deutlicher ankündigt, um von der Revolution unter den erſten „Menſchenrechten" verkündet zu werden und von da aus die Welt zu erobern. Darin ſiegt der poſitiviſtiſche Geiſt des Franzoſen, in dem ſeine außerordentliche Befähigung gerade zur Politik wurzelt. Es iſt wieder Richelieu, der dafür den geradezu klaſſiſchen Ausdruck gefunden hat: „Der Staat hat keine Exiſtenz nach dieſer Zeit, ſein Heil iſt in der Gegenwart, oder null und nichtig." Aber in dieſem klaren Poſitivismus und Aktualismus wirkt eben — die Methode. Sie wird zur Triebkraft einer folgerechten Weiterentwicklung, die auch in den krampfhaften Zuckungen des ſpäteren franzöſiſchen Staatslebens die heimliche Kontinuität nicht verkennen läßt.

Es iſt ja mehr und mehr von den Hiſtorikern klargeſtellt worden, daß die Revolution von 1789 innerlich und ſachlich keineswegs den jähen Umſturz bedeutet hat, dem ſie äußerlich gleichſieht; daß ſie eine längſt ſchon vorbereitete Wandlung nur zum vollen Durchbruch gebracht hat. Gerade der Kern des franzöſiſchen Staatsgedankens, der Zentralismus, blieb von dieſer und allen nachfolgenden, ſcheinbar ſinnlos hin und her gehenden Wandlungen der äußeren Staatsform unberührt. Rouſſeaus „Gemeinwille", der ſich bis zu dem ſchroffen Ausdruck des „Gemein-Ichs" zuſpitzt, iſt eine kaum minder ſchlagende Ausprägung des ſtaatlichen Einheitsgedankens als Ludwigs „Der Staat bin ich". Die rationaliſtiſche Schärfe des Einheitsbewußtſeins, der Bewußtſeinseinheit im Staatsgedanken hat keine andre Nation ſo früh erreicht, folgerichtig feſtgehalten und mit der Tat bewährt. Dem verdankt ſie die führende Stellung, die ſie in der Politik errungen hat und ihrer Idee nach bis heute behauptet.

Stellt man ſich aber die Aufgabe, den politiſchen Charakter dieſer un-

zweifelhaft auf Größe angelegten Nation auf seine letzte ethische Wurzel zurückzuführen, so lassen uns die ausdrücklichen, etwa philosophisch zu nennenden Formulierungen freilich im Stich. Frankreich hat, wie Italien, irgendein großes ethisches System, es hat überhaupt unterscheidend neue ethische Gedankenprägungen nicht aufzuweisen. Doch darf vielleicht gesagt werden: sein neuer ethischer Gedanke ist eben der Staatsgedanke, wie er doch auch theoretisch in der reichen und bedeutenden politischen, sozialwissenschaftlichen und historischen Literatur Frankreichs sich darstellt. Frankreich zeigt sich in dem allen dem Geiste des alten Rom so nahestehend wie kein andres der modernen Völker. Es beweist eine hohe Befähigung zur Gesetzgebung, zur Verwaltungsorganisation, zur Diplomatie. Es hat sich auch dem sozialen Gedanken nicht verschlossen, sondern ihn vergleichsweise früh und entschieden durchgearbeitet. Es hat aber vor allem die Grundgedanken der modernen Demokratie in berückender logischer Klarheit entwickelt und ihnen dadurch eine werbende Kraft mitgeteilt, der der Reihe nach alle jung aufstrebenden Völker fast um so sicherer erliegen mußten, je weniger sie für eine wahre Demokratie innerlich reif waren. Nachdem das politische Frankreich so, ohne äußere Eroberung, einen geistigen Siegeszug über mindestens den halben Erdkreis vollbracht hat, darf man es ihm so sehr nicht verdenken, wenn es sich eine Stellung nicht bloß in unserem Weltteil, sondern in der ganzen „zivilisierten" Welt selber beimißt, die, auch wenn andre Völker ihm den Rang ablaufen sollten, ihm doch den Ruf der geistigen Führerschaft auf diesem Gebiet sichert.

Warum aber hat es nun trotzdem die lange genug behauptete Vormachtstellung verlieren müssen und sieht sich heute in ernstester Gefahr, durch die bedenklichste aller Bundesgenossenschaften in die Rolle eines Schutzstaats herabgedrückt zu werden? Dies äußere Geschick weist doch wohl auf einen inneren Mangel, der unter dem vornehmen Glanze seiner gerade geistig hohen Weltstellung sich dem etwas tiefer dringenden Blick denn auch nicht lange verbirgt. Der Mangel liegt, scheint es, in einer gewissen Abstraktheit, die dem französischen Geist, auch in und unmittelbar neben dem entschiedenen Realismus, von je eigen gewesen und bis heute geblieben ist. Frankreich hat den Sinn der Methode in stark realistischer Wendung, daher auch mit starker Wirkung erfaßt und durchgeführt, aber es versteht, eben in seinem Realismus, die Methode durchaus einseitig, logisch gesprochen, im Sinne bloßer Subsumtion. Im französischen Staatsgedanken, sei es monarchischer Absolutismus oder demokratischer Republi-

kanismus, wird der Einzelne, die Gruppe, der Stand oder Berufskreis, die Familie, die Gemeinde, oder welche ſoziale Sonderheit auch immer, zum bloßen den nebengeordneten Gliedern gleichſtehenden Exemplar der bezüglichen Gattung. So ſteht alles, recht wie in einer ſcholaſtiſchen Begriffshierarchie, durchſichtig rational wie in Reih und Glied geordnet da, jedes Beſondere und Einzelne wird ausſchließlich unter allgemeinem „Geſichtspunkt“ betrachtet und gewertet.

Kaum eine einzige Ausprägung des eigentümlich franzöſiſchen Ethos läßt dieſen Zug verkennen. Ein Montaigne möchte in ſcheinbar extremem Individualismus, von aller Öffentlichkeit, auch von allem wiſſenſchaftlichen oder literariſchen Gemeinbetrieb zurückgezogen, einzig ſich ſelber leben, nur die „naive Form“ des eignen Seins in ſich beobachten und ſich von ihr Rechenſchaft geben. Dennoch hält ſeine Selbſtbetrachtung durchweg die generaliſierende Richtung inne. Es iſt allgemeines Los, allgemeine Schwäche des Menſchſeins, was er an ſich ſelbſt, wie allenthalben in ſeiner Umgebung, vorfindet und mit echt franzöſiſcher Beweglichkeit des Geiſtes nicht nur, ſondern auch Unbefangenheit realiſtiſcher Wahrhaftigkeit darſtellt. Soll man ſagen: er ſpiegelt ſein Selbſt in der Allgemeinheit des Menſchentums oder dieſe Allgemeinheit in ſeinem Selbſt, ſo wie ſo bleibt ſein Denken generell gerichtet. Er zeigt, wie der Menſch, und ſo auch, wie *er* iſt und lebt; nichts Menſchliches iſt ihm fremd, um ſo mehr iſt es das Menſchliche, oft das Allzumenſchliche, das er zeichnet, indem er ſich ſelbſt zeichnet. Denſelben Zug wird man, einmal aufmerkſam geworden, ſtets wiederfinden in den ungezählten Sittendarſtellungen der franzöſiſchen Literatur, ſei es in Form der Reflexion, des Briefes, der Biographie, beſonders der Selbſtbiographie, des Romans oder des Schauſpiels. Man dringt mit ausgeſuchtem Wirklichkeitsſinn ins feinſte, geheimſte, prickelndſte, normale, mehr noch unter- und übernormale Einzelne der Menſchenſeele; aber man lebt nicht naiv darin als in einem Individuellen und macht uns es mitleben, man gibt es nicht individuell, ſondern zeichnet es naturaliſtiſch, intellektualiſtiſch oder, wenn ſelbſt in moraliſchem oder ſozialem Intereſſe, doch wiſſenſchaftlich, man darf ſchon ſagen, „methodiſch“: als Fall, wenngleich eng und enger ſpezifizierten Fall — des Allgemeinen; nicht als Einmaliges, ſchlechthin Eigenes, alſo letzten Endes in der Tat nicht als Individuelles.

Im Sozialen und Politiſchen nun erklärt ſich aus dieſer Eigenheit des franzöſiſchen Geiſtes eben der Zug, in dem er die auffallendſte Verwandt-

schaft mit dem altrömischen Geist verrät. Wir erkannten mit Hegel die weltgeschichtliche Tat des alten Rom auf geistigem Gebiet, deren realer Ausdruck das römische Imperium war, in der Herausarbeitung der abstrakten, formalen Allgemeinheit der rechtlichen Person im Staat. Durch diese wurde die echte Individualität in Wahrheit verneint, der Organismus des Ganzen in die Atome der Einzelpersonen aufgelöst, die nur als abstrakte der ebenso abstrakten Allgemeinheit des Staates gegenüberstehen. So tauchten auch die Völkerindividualitäten unter in der abstrakten Allgemeinheit des sie alle gleichmäßig umschließenden äußeren Reichsverbandes. Ganz diese soziale und politische Grundstellung tritt uns in der Neuzeit überall als die unterscheidend französische entgegen. Diese Denkweise grenzt sich gleich scharf ab von dem ungeschminkten Singularismus der italienischen Renaissance, der sich überhaupt nicht zur klaren Überordnung des Gemeininteresses über das Interesse des Einzelnen aufschwingt, die sozialen und politischen Ordnungen einzig vom Standpunkt des herrschwilligen und herrschfähigen Einzelnen ins Auge faßt, wie von dem wieder ganz anders gearteten Individualismus des Briten. Dieser will ernstlich jeder, nicht bloß der überragenden Einzelperson ihr Eigenrecht nicht nur notweise zugestehen, sondern wirklich sichern; er wertet jedoch eben damit die sozialen und politischen Ordnungen ausschließlich unter dem Gesichtspunkt nicht des aber der Einzelnen, nämlich danach, daß durch sie die größtmögliche Leistungskraft und Leistungswilligkeit jedes Einzelnen und damit die höchste Gesamtleistung erzielt werde, die dann wieder jedem Einzelnen nach dem Maße, in dem er an ihr teilzunehmen vermag, zugute kommen soll. Verhältnismäßig gleichgültig, durchaus nur dienend ist dagegen für britisches Denken die Form der Allgemeinheit. Vor ihr flieht das britische Staatswesen, die ganze soziale Schichtung Englands förmlich zurück, wie der Engländer überhaupt der Abstraktion abhold ist. Wiederum ganz etwas andres bedeutet Individualität und andrerseits Sozialität dem Deutschen. Er versteht, im Unterschied von jenen allen, beide nicht als erfahrungsmäßig gegebene, mithin endliche Positivitäten, sondern als „Ideen", d. i. ewige Aufgaben. In der Idee aber bedeuten beide ihm gar nicht mehr einen Gegensatz, der nun, sei es durch das unbedingte Übergewicht des Einen oder des Andern, oder durch ein schwebendes, daher in jedem Augenblick bedrohtes Gleichgewicht zwischen beiden, zum Ausgleich zu bringen sei, sondern beide sollen sich in Bewußtsein und Willen eines jeden durchgängig, ihrem

ganzen, unendlichen Gehalt nach, eben als ewige Aufgaben aufeinander wechſelſeitig beziehen und von innen her in Einklang ſetzen. Dem Franzoſen wie dem Briten und Italiener iſt das nichts als abſtruſe Metaphyſik, ſie alle kennen und verſtehen Individualität als Singularität, Gemeinſamkeit als Pluralität, beide aber als poſitiv, da und gegeben; in welcher Gegebenheit nun ſie ſich, nach franzöſiſcher Denkweiſe, nur ſo ausgleichen können, daß der Singular dem Plural, wie logiſch, auch tatſächlich untergeordnet ſein müſſe.

Wie in dem Staatsgedanken Richelieus, nicht minder der Revolution und Napoleons, ſo ſpricht in der heutigen Stellung Frankreichs gegen uns — Frankreich aber nimmt darin unter ſeinen Verbündeten unzweifelhaft die führende Stellung ein — eben dieſe ſoziale Grundauffaſſung, und zwar als das entſcheidende Motiv des Kampfes gegen uns, ſich aus. Frage man die ernſteſten, redlichſten, geiſtig höchſtſtehenden Franzoſen, um welche Palme, ihrer Überzeugung nach, im gegenwärtigen Kampfe geſtritten wird, ſo werden ſie alle einmütig zur Antwort geben: es gelte den Sieg der Demokratie, der Freiheit der Perſon, der Freiheit der Völker, Freiheit auf dem Grund der Gleichheit, Gleichheit auf dem Grunde der Freiheit, und damit zuletzt des Friedens, auf Grund des Ausgleichs alles Völkerzwiſts, wiederum nach den Grundſätzen der Demokratie, der Freiheit der Gleichen, Gleichheit der Freien. Das iſt das Programm des „Pazifismus“, der ſeinem Urſprung und weſentlichen Sinn nach franzöſiſch iſt. Hieß es früher: das Kaiſerreich — ſo heißt es jetzt: die Demokratie bedeutet den Frieden. Aber dieſe Demokratie beſagt letzten Endes nicht minder — das Imperium; dem Scheine nach das der Allheit, in Wahrheit aber das der zufälligen Mehrheit, nämlich Scheinmehrheit, hinter der in letzter Wahrheit die über die ſtärkſten Mittel der Beeinfluſſung gebietende — Minderheit ſich verbirgt, ja kaum verbirgt. Dieſe Folge aber iſt ſo lange unvermeidlich, als alles: Freiheit, Gleichheit, Friede, nicht als Idee, ſondern als empiriſche Realität verſtanden wird. Dann gibt es kein unantaſtbares, ewiges Recht der Individualität ſei es des Einzelnen oder der Gemeinſchaft, etwa des Volkes. Das aber iſt allein die Freiheit, die Gleichheit, der Friede, wie wir ſie nach unſerer geiſtigen Art allein verſtehen und wollen können. Darum können und dürfen wir, bei aller heißen, weil aus der Tiefe der Idee fließenden Freiheits- und Gleichheits- und Friedensliebe, dieſe Freiheit und Gleichheit, dieſen Frieden nicht annehmen, ſondern müſſen kämpfen um dies alles, ſo wie wir es verſtehen. Darum gelten

wir den Andern, den Franzosen besonders, als Feinde des Menschengeschlechts, weil als solche, die wohl ihre Freiheit, ihren Frieden, aber nicht den der Andern wollen. Verständen sie uns, so müßten sie begreifen, daß gerade unsere Freiheit, nicht die ihre, zugleich die der Andern bedeuten würde.

Nicht ohne Vorbehalt läßt ein gleiches sich von dem Ganzen auch der rein geistigen, insbesondere wissenschaftlichen und künstlerischen Leistung Frankreichs behaupten. Und doch ist die Analogie unverkennbar. Zunächst fällt auf, daß Frankreich keine im eigentlichen Sinne idealistische Philosophie hervorgebracht hat. Das einzige, große, selbständige System, das es aufzuweisen hat, das des René Descartes, mag wohl in einem weiten Sinne auch idealistisch genannt werden; nämlich es hält aus der gemeineuropäischen Überlieferung des mittelalterlichen Christentums, aus der Antike, besonders aus Platon, aus Nikolaus von Cues, aus Keppler auch einen letzten Unendlichkeitsbezug alles Endlichen fest. Fragt man aber, was es nicht aus dem gemeinsamen Schatze der Philosophie der Menschheit bewahrt, sondern Eignes, Neues aufgestellt hat, so kann man darin wohl die Begründung des modernen wissenschaftlichen Rationalismus, aber nicht des Idealismus erkennen. Das Rationale aber ist für Descartes durchaus abgeschlossen, „determiniert" zwischen den festen Schranken einer geschlossenen Zahl einfachster unveränderlicher Grundbegriffe und Grundsätze einerseits und der aus diesen nach dem Vorbild eines Euklidischen Deduktionsganges zu demonstrierenden Folgesätze andrerseits, welche die Wirklichkeit und die erkennbare Möglichkeit der Dinge erschöpfen und zum System abschließen. Über diese Grenzen hinaus, nach oben wie nach unten, gibt es entweder nichts mehr oder nur unserer Erkenntnis absolut Verschlossenes, Jenseitiges, ebenso Überrationales wie Überendliches. So aber bleibt der geistige Weltbau, obgleich nicht in Raum und Zeit beschränkt, doch dynamisch, nach oben in einem letzten Weltgesetz, nach unten in einem geschlossenen Tatsachenbereich, beschränkt; weder hüben noch drüben erschließen sich wahre Unendlichkeiten, wie für Leibniz, der aus seinem deutschen Instinkt diese Beschränktheit des Cartesianischen Weltbaus sofort empfindet und bald sicher überwindet. Descartes's Weltkonstruktion ist ebenso durchaus statisch wie die Leibnizens — auf der Grundlage Galileis — dynamisch. Daher die vollständige Fremdheit gegen jeden Gedanken an Geschichte. Die absolute Erhaltung zwar der Bewegung im Universum, aber als eines fixen, weder zu vermehrenden

noch zu vermindernden Quantums; daneben eine merkwürdige reale Indeterminiertheit geſetzfreier Willkür der Bewegungsrichtung bei doch zugleich ſtrengſter Ausſchließung aller Zweckvorſtellung — alles zeigt einſtimmig, wie fern hier jeder freie Blick hinaus in eine ewige Zukunft liegt, wie ganz das Denken zuletzt eingeſtellt bleibt auf das, was ſchlechthin da, oder allenfalls im Daſeinszuſammenhang möglich, d. h. aus den gegebenen Faktoren zu errechnen iſt. Darum kommt Descartes's ethiſche Reflexion nicht hinaus über eine gewiſſe ritterliche Moral anſtändiger Lebens- und Geſinnungsordnung des Intellektuellen, der er nicht mehr als ein paar abgedrungene Briefe an eine fürſtliche Dame zu widmen ſich getrieben fühlt. Sein ganzes Denken bleibt, trotz des ſcheinbaren Realismus des „Ich denke", poſitiviſtiſch eingeſtellt.

Und kaum ſo weit wie die ſeine nähert ſich dem Idealismus die ganze ſpätere Philoſophie Frankreichs; Malebranche vielleicht ausgenommen, der, ſonſt Carteſianer, doch weit ſtärker unter dem Einfluß des Auguſtiniſchen Chriſtentums und eines gewiſſen Myſtizismus ſteht. Das philoſophieſtolze Jahrhundert der franzöſiſchen Aufklärung iſt in Wahrheit ganz unphiloſophiſch. Was es Philoſophie nennt, iſt nichts als ein oft erſtaunlich abſtrakter Syſtemgeiſt, oder ein populäres, von Tagesintereſſen heimlich geleitetes, doktrinäres Abſprechen über letzte Fragen ohne wirkliche Unterſuchung. Ernſte Anläufe zum „Syſtem" unternahmen dagegen im 19. Jahrhundert wenigſtens zwei Franzoſen: Auguſte Comte und Charles Renouvier. Beide aber beſtätigen, auf übrigens ſehr verſchiedene Weiſe, nur von neuem die weſentliche Beſchränktheit des franzöſiſchen Denkens zwiſchen den ſich nah berührenden Extremen eines rationaliſierten Poſitivismus und eines poſitiv gewendeten Rationalismus. Comte bringt den Poſitivismus ſelbſt, dem er den Namen gegeben hat, in ein quaſirationales Syſtem, das unter Ablehnung jedes Abſoluten tatſächlich das Poſitive ſelbſt verabſolutiert, zugleich rationaliſiert zu einer „Hierarchie" der Wiſſenſchaften, die in einem einzigen allbefaſſenden nämlich naturwiſſenſchaftlichen Zuſammenhange zugleich alles Geiſtige, auch das Praktiſche, Individuum wie Gemeinſchaft, desgleichen die Geſchichte, zu begreifen meint, um zuletzt in die ſeltſame Spitze einer ganz ins Poſitive überſetzten, der Form nach aber durchaus mittelalterlich konſtruierten „Menſchheitsreligion" auszulaufen, deren Hohenprieſter der poſitiviſtiſche Philoſoph ſelber vorſtellt. Windelband kennzeichnet den national-franzöſiſchen Typ dieſes merkwürdigen Syſtems kurz und ſchla-

gend durch den Vergleich seines englischen Gegenbildes, Buckle: „Auf der einen Seite das abstrakte Gesetz, auf der andern der lebendige Eigenwert der einmaligen in sich bestimmten Gestalt.“ — Dagegen wäre vielleicht mancher geneigt, das System Renouviers, in seinem weitgehenden Anschluß an Kant, schlechtweg als Idealismus zu bezeichnen. Doch stellt eben die Vergleichung mit dieser seiner Vorlage sofort das Gegenteil heraus. In einem naiv dogmatischen Finitismus streicht Renouvier aus dem sonst der ganzen äußeren Struktur nach übernommenen System des Kritizismus genau den Zug, der seinen Lebensnerv ausmacht: die Idee als unendliche Aufgabe. Damit wandeln sich Kants „Ideen“: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit in zwar nicht erweisliche, aber — empirisch wahrscheinliche Positivitäten; der von Kant in ganzer Tiefe begriffene Unterschied theoretischer und praktischer Vernunft, zumal mit dem Primate der praktischen, wird zunichte; der Kritizismus wird zum Positivismus, d. h. hört auf, Idealismus zu sein. Auch die vermeinte Übereinstimmung mit Leibniz verkennt in diesem den überall durchwaltenden Idealismus, klammert sich einzig an solche Momente, in denen Leibniz hinter seiner tieferen Intention zurückgeblieben war.

Nach solchen Beispielen wird man zweifelhaft, ob ein Franzose, als Franzose, den Idealismus überhaupt zu verstehen imstande ist. Zwar schien seit 1870 eine Hinwendung zu ihm sich anzukündigen; aber zu einer klaren Gestaltung hat sich das wenigstens bisher nicht durchgearbeitet. Bergson ist nicht nur zufällig nicht Nationalfranzose; seine heute in Frankreich hochmoderne Philosophie ist eine Synthese von russischem Mystizismus und französischem Psychologismus; soweit von einem idealistischen Einschlag gesprochen werden kann, ist es deutsches Lehngut, geht aber an dem entscheidenden Gedanken des Idealismus, dem des Schöpfers Logos, vorbei, möchte, wenn sie könnte, ihn abdanken. Diese Philosophie würde, wenn sie für Frankreich etwas bewiese, allenfalls beweisen, daß es an seinem Rationalismus sowohl als an seinem Positivismus irre geworden, nicht aber, daß es auf dem Wege wäre, über beide nach vorwärts, zum Idealismus, zu schreiten, sondern eher, in einen matten Inaktivismus zurückzusinken.

In günstigerem Lichte zeigt sich die intellektuelle Art Frankreichs in den Gebieten, wo eben mit einem positiv gerichteten Rationalismus etwas auszurichten ist: in der positiven Wissenschaft, nicht nur der exakten, in der Frankreichs Ruhm und hohe Leistung über allem Zweifel erhaben ist,

ſondern beſonders auch in der Sozialwiſſenſchaft und ſozialwiſſenſchaftlich orientierten, eben rationaliſierenden Geſchichtserforſchung; auch in der analytiſchen Erforſchung und Durchleuchtung der Literatur und Kunſt. Und ſo iſt ja gar nicht auszuſagen, was in Literatur und Kunſt ſelbſt von dieſem Volke an „Fineſſe“ des Geſchmacks, an Weite und Allgemeinheit der Geſichtspunkte und wiederum analytiſcher Erſchließung verborgenſter Lebenstiefen geleiſtet worden iſt und fort und fort geleiſtet wird. Eine kaum überwindliche Anziehung übt nach allen dieſen Seiten die franzöſiſche Kultur, der ganze Lebensſtil des Franzoſen gerade auf uns Deutſche, ich möchte glauben, durch keinen Zug mehr als den der Wahrheit und Offenheit, der über den daneben freilich ſtarken Hang zur Poſe auf der einen, zu prickelndem Reiz, weibiſcher Koketterie und Pikanterie auf der andern Seite doch immer wieder den Sieg gewinnt und etwas von unglücklicher Liebe zum franzöſiſchen Weſen, nicht anders als zum weiblichen, in manchen Deutſchen zu entzünden ſcheint. Aber daneben ſteht nun doch die unleugbare Tatſache, daß Frankreich weder Platon noch Aiſchylos, weder Dante noch Lionardo, weder Shakeſpeare noch Rembrandt, weder Goethe noch Bach, Mozart, Beethoven auch nur einen einzigen Ebenbürtigen an die Seite zu ſtellen hat; daß ein einziger hebräiſcher Pſalm, ein einziges deutſches Lied die ganze auch empfindungsvollſte franzöſiſche Lyrik, ein einziger Dickens ſeine reiche und bedeutende Romanliteratur wirft. Das muß doch Grund haben. Der hohe Vorzug der Franzoſen, der Stil, erhebt ſich gewiß über die bloße Konvention, ſo oft er auch in ſie zurückzuſinken in Gefahr kommt. Aber er bleibt ſtets unter der Linie echter Genialität, auch wo er ſich ihr einen Augenblick nähert. Es fehlt ihm nicht an Methode, aber an Unendlichkeit. Es iſt auffallend, daß kein einziges franzöſiſches Werk die Höhe ſei es der echten „das Menſchengeſchick bezwingenden“ Tragik oder des echten, liebenden Humors, keines die Gewalt einer unwiderſprechlichen Symbolik erreicht, wie ſie dagegen keine der ganz großen, weltmächtigen künſtleriſchen Schöpfungen der andern Völker vermiſſen läßt; wogegen auf der mittleren Linie des analytiſchen Romans und Schauſpiels, des unmittelbar ſprechenden, weltverſtändlichen, auch gehaltvollen, beſonders landſchaftlichen Gemäldes, des monumentalen oder rührenden Bildwerks, des vornehmen, ohne Überladung machtvoll wirkenden Bauwerks Frankreich gewiß ſehr Eindrucksvolles geſchaffen und für viele, auch für Deutſche, wenn nicht den Lehrer, doch den Anreger gemacht hat. Nicht haltbar iſt der Anſpruch, den

Paris erhebt, das moderne Athen zu ſein; eher noch dürfte man es mit der alten Roma vergleichen, wenn es ihm nicht zuletzt doch an jener männlichen Stärke gebräche, an die ſelbſt dieſer Name erinnert. —

Verſuchen wir nun auch die Eigenheit des britiſchen Geiſtes zu beſtimmen, ſo iſt ſie faſt ſchon bezeichnet durch den Gegenſatz des franzöſiſchen und die zugleich doch nahe Analogie zu ihm. So auffallend wie in allem typiſch Franzöſiſchen das Übergewicht des Gattungsmäßigen, iſt im typiſch Britiſchen die vorwaltende Richtung auf Beſonderung. Wie aber die franzöſiſche Generaliſation ihre Stärke und zugleich ihre Schwäche darin hat, daß ſie den Boden des Tatſächlichen, Poſitiven nie verläßt, aber das Poſitive ſtets unter generellem Geſichtspunkt zu faſſen ſucht, ſo bedeutet die Beſonderung beim Briten nicht zentrifugales Auseinanderſtreben, ſondern ſie bezweckt gerade und erwirkt in der Tat höchſte Entfaltung der Gemeinkraft des Ganzen. Nur wird das zuſammenhaltende Gemeinſame, Gattungsmäßige ſtets von der Beſonderheit aus, nach ſeiner Rückwirkung auf ſie gewertet, einzig in ihren Dienſt geſtellt. Grundſätzlich dagegen hält der britiſche Geiſt ſich fern aller bloßen Abſtraktion, allem bloß Ideellen; er denkt nicht bloß und fühlt, ſondern lebt im greifbar Poſitiven und betritt den unvermeidlichen Umweg der Abſtraktion nur, um deſto entſchloſſener zum Beſonderen und Einzelnen zurückzukehren, deſto tiefer, auch denkend und fühlend, vor allem aber wollend und wirkend, ſich in es hineinzuſenken.

Damit mag nun britiſches Weſen ſcheinen zum deutſchen den äußerſten Kontraſt darzuſtellen. Dennoch fühlen wir im letzten Grunde keinem andern Volke uns innerlich näher als dem britiſchen. Woher? Vielleicht weil an die Tiefen des Unendlichen die Beſonderung näher heranführt als die entleerende Abſtraktion. Auch ſind dieſe Tiefen den Größten der Briten ja nicht verſchloſſen geblieben. Hätte England nur den einen Tiefblickenden, Shakeſpeare, hervorgebracht, er allein würde hinreichen, uns dem Beſten des engliſchen Geiſtes mit Banden, die kein Krieg zerreißt (vielleicht nur feſter ſchlingt), zu verbinden. Und doch ſteht dies Volk in ſeiner überwiegenden Realität uns fremder und ferner gegenüber als das franzöſiſche, überhaupt jedes romaniſche. Vor allem es ſelbſt ſcheint, als Ganzes genommen, noch weniger als die andern fähig und gewillt, uns in dieſer Eigenart zu verſtehen. Werden wir die gewaltige Kraft ſicher nicht unterſchätzen, die es aus der intenſiven Pflege individueller Eigen-

heit ſaugt, ſo vermögen wir doch nicht darüber hinwegzuſehen, in welchem Grade es ſich blind macht gegen alles, was etwa mit gleichem Anſpruch ſich neben es ſtellen möchte; wie ſelbſtſicher und ſelbſtſüchtig es allein ſich durchſetzen will, wie beinahe grundſätzlich es ablehnt, ſich in den Standpunkt des Andern auch nur vorübergehend zu verſetzen, ihn auf der Linie der Gleichheit und Freiheit neben ſich nicht bloß zu dulden, ſondern zu achten und anzuerkennen.

Gleichwohl täte man nicht bloß dem feineren, geiſtigen, ſondern auch dem breiteren, ſcheinbar ganz materialiſtiſch geſinnten Britentum Unrecht, wenn man in ihm nichts als Selbſtſucht, ſkrupelloſe Gewinn- und Machtgier ſehen wollte. Zwar kann man nur immer wieder erſtaunen, mit welcher Ungeſchminktheit etwas, das ſich jenſeits des Kanals Philoſophie nennen durfte, ſich zum Egoismus entweder geradezu grundſätzlich bekannte oder ihn allenfalls nur abzumildern wußte durch einen mehr oder minder ſtarken Beiſatz partieller, im letzten Grunde parteiiſcher Sympathie: „Ein Engländer iſt mein Freund in Spanien, ein Europäer in Japan, ein Menſch wäre mir ſehr wert, wenn ich ihn auf dem Mond träfe“, ſagt David Hume. Und nur durch ſehr fadenſcheinige logiſche Vermittlungen weiß er den doch einmal nicht zu leugnenden Allgemeinheitscharakter des rechtlichen, geſchweige des ſittlichen Geſetzes zwar nicht zu rechtfertigen, aber als Faktum, als das Faktum einer in gewiſſem Umfang nützlichen, ja nötigen Konvention, eines zweckdienlichen Als-Ob, dem Verſtändnis (britiſchem Verſtändnis) näher zu bringen. Dennoch iſt der echte, wirklich „poſitive“ Grund der praktiſchen wie auch der beſſeren theoretiſchen Moral der Briten nicht Egoismus, ſondern „Utilismus“, der ſehr wohl auch „Altruismus“ ſein kann und in ſeinen erträglicheren Ausgeſtaltungen iſt. Von Bacon bis Mill iſt von dem Motiv der Zweckdienlichkeit die ganze Breite der engliſchen Moral theoretiſch wie praktiſch beherrſcht. Kein andres Volk hat eine in gleichem Maße für es typiſche, ſein täglich bewieſenes Weſen mindeſtens nach einer Seite getreu ſpiegelnde, in ſeinem ganzen Leben betätigte, daher wirklich populäre praktiſche „Philoſophie“ aufzuweiſen. Ihr beſter Ruhm iſt die Folgerichtigkeit, mit der ſie ſich auch konkret durchzuführen verſucht in den praktiſchen Sonderwiſſenſchaften, und zwar mehr der Wirtſchafts- als der Rechts-, Staats- und Erziehungslehre. So wird eine, ſelbſt durchaus konkrete Einheit von Leben und Lebensdeutung erreicht, wie kaum ein andres Volk ſie aufweiſt.

Zuletzt ist es die Energie des Schaffens, die sich darin ausdrückt. Diese treibt zwar zum Raffen und Erobern, doch zuletzt um das Schaffen auf breiteren Boden zu stellen und mit reicheren Mitteln auszurüsten. Bacons Heroldruf zur Gewinnung des „Regnum Hominis", Hobbes ergänzende Losung der Methodik des Wirkens, des „Werks", der naturwissenschaftlich bedingten Technik, die mit dem durchaus als Wirkensobjekt verstandenen Naturkörper den sozialen Körper nicht nur in vielfach aufhellenden Vergleich stellt, sondern ganz in eins faßt, die Sozialordnung selbst ganz eigentlich in ein naturwissenschaftlich-technisches Problem verwandelt und so zuletzt überhaupt die menschliche Psyche naturalisiert und technisiert — solche und dem gleich gerichtete Formulierungen geben ein noch schlagenderes theoretisches Gegenbild, als die noch viel zu abstrakten Moraltheorien des Egoismus und Altruismus, zu dem, was das Ganze der gewaltigen Arbeitswucht dieses zähen, starknervigen Volkes nun schon Jahrhunderte durch einheitlich und zielsicher anstrebt und in erstaunlichem Maße verwirklicht hat. Auch zur Welteroberung trieb und treibt dieses Volk nicht Herrsch- und Habgier, geschweige Genußliebe allein, sondern das edlere Verlangen der Leistung. Wenn es einem Götzen dient, so ist es nicht „Mammon", sondern „Succeß", Erfolg. Dieser mag sich äußerlich messen an der Gewinnziffer, er mag auch skrupellos genossen werden, er will doch dem Gewinn und Genuß zuletzt nicht unter-, sondern übergeordnet sein. Dies Volk wird sicherlich niemals sich „beruhigt auf ein Faulbett legen", es wird stets weiter streben, „rastlos sich betätigen" wollen. So hat Tagore, in der Meinung, den Geist des Westens zu zeichnen, wirklich zutreffend den Geist des Briten gekennzeichnet durch die beiden Merkmale des ausschließlichen Lebens im Partikularen und des rastlosen, nie zu Ende kommenden, vielmehr jedes Haltmachen, jedes Getanhaben und Fertigsein bewußt ablehnenden Betätigungsdranges. Mit diesen Eigenschaften ist der Brite besonders uns, seit wir selbst solchem Faustischen Tatdrang freie Bahn in uns und für uns in der Welt zu erkämpfen begonnen haben, kein liebenswürdiger und kein bequemer Mitbewerber (wie auch wir ihm nicht), sondern der unverstellteste, stärkste, daher gefährlichste Feind, und wird es bleiben, solange er nicht entweder von innen heraus ein andrer geworden oder — Realist genug ist, zu erkennen, daß sein unbändiger Tatgeist an dem nicht minder entschlossenen und unnachgiebigen des Deutschen seine nicht zu durchbrechende Schranke findet.

Man ſagt, daß die Extreme ſich berühren. Es iſt ebenſo wahr, daß, was ſich am engſten berührt, zum härteſten Kampf gezwungen iſt, ſolange die Berührung nicht bis zum Innerſten geht und zur zentralen Einigung wird. Bis dahin aber iſt es, zwiſchen britiſchem und deutſchem Weſen, noch weit. Mag der Brite als Einzelner nicht ſelbſtſüchtiger ſein als ein andrer, ungeteilt ſucht er bis dahin ſich ſelbſt als Nation. Sein Altruismus iſt, ganz den Theorien ſeiner Moralphiloſophen entſprechend, in Wahrheit nur Kollektivegoismus, ſein Kollektivum aber iſt ſeine Nation, oder es iſt zwar die Welt, aber ſofern ſie, nach der klaſſiſchen Forderung des Lord Roſebury, künftig „von Angelſachſen bevölkert“ ſein wird. Er kämpft (nach einem der beſten deutſchen Kenner Englands, Erich Marcks) für eine univerſale Geltung, die in Wahrheit das Partikularſte und das Selbſtiſchſte iſt, was die heutige Welt kennt. So entſpricht es in der Tat unſerer Grundvorausſetzung: Der Univerſalismus des Briten, ſeine weltweiteſte Gedanken- und Willenserhebung kann, ſcheint es, gar nicht anders als doch nur ein Partikulares zu univerſalem Geltungsanſpruch hinaufſchrauben; natürlich kein andres als ſein eignes, das, in dem er ſelbſt lebt, worin er ſeiner eigenſten, aktuellſten Realität ſich, nicht träumend oder fühlend, ſondern raſtlos tätig bewußt iſt, bewußt ſein darf. Das iſt ihm ſein Univerſum, ein ganz und gar nicht abſtraktes oder myſtiſches, ſeinſollendes, ſondern aktuell ſeiendes „Individuum“, das aus innerſter „Natur“, d. h. Daſeinsnotwendigkeit, recht nach Spinoza, dies ſein höchſt konkretes „Sein“ zu erhalten und durchzuſetzen beſtrebt iſt, beſtrebt ſein muß. Das bedeutet doch etwas mehr als den gemeinen Selbſterhaltungstrieb jedes Lebendigen; ſein Sein iſt Wirken und, um des Wirkens willen, Herrſchen. In aller Aufrichtigkeit ſtrebt er nach Herrſchaft, und zwar Weltherrſchaft, ſchlicht überzeugt, daß ſie das Heil auch für die Beherrſchten, für die ganze von ihm beherrſchte Welt bedeuten wird. Sagt er „Menſchheit“, ſo meint er das erdkreisbeherrſchende England; ſpricht er kosmopolitiſch, ſo denkt er den Kosmos als ſeine Politie; oder ſpricht er von Europa, ſo iſt ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung, daß europäiſche Kultur nur britiſch ſein kann oder keine.

Iſt das nicht auch ganz begreiflich? Scheint nicht das, was ihm letzte Beweisinſtanz iſt: der Erfolg, ihm ganz rechtzugeben? Der unleugbare Erfolg ſeiner durch Jahrhunderte zäh verfolgten Eroberungspolitik kann ja nicht ohne ſehr reelen Grund ſein. Hat die Gunſt der äußeren Bedingungen ſtarken Anteil daran, ſo haben eben dieſe günſtigen Bedingungen es ihm ermöglicht, „ungeſtört die Eigenſchaften ſeiner Raſſe auszubilden:

persönliche Tatkraft, erzogen durch die Berührung mit dem Meer; persönliche Freiheit, ergänzt, aber nicht erdrückt durch einen lebendigen Staat" (Marcks). Selbst die beste und am meisten typische Religion der Briten, der Puritanismus, wirkte von Anfang an in gleicher Richtung. Seine innerliche Gesinnung hat England „mit ihrer Strenge, ihrer Selbstzucht, ihrem Zuge zur Arbeit, zur Sparsamkeit, mit ihrem nationalen und religiösen Ehrgeiz tief durchtränkt", hat den Anspruch auf die Rolle des auserwählten Gottesvolks in ihm lebendig werden lassen, den Anspruch, „mit besonderem sittlichen Rechte, der Welt zum Segen, sich hineinzudrängen in die Welt".

Auch der für den Außenstehenden schwer durchdringliche innere soziale und politische Zustand Englands versteht sich aus demselben Gesichtspunkt. Man darf ihn wohl bezeichnen als die Durchführung einer viel echteren Demokratie als die französische. Zwar nicht das „Volk" in seiner Breite, aber alle kraftvoll Arbeitenden sollen teilhaben und haben teil an dem wirksamen Organismus des Ganzen, und darum an den Rechten, die diese Teilnahme allein möglich und fruchtbar machen, zuletzt nicht um ihrer selbst, sondern um der größtmöglichen Gesamtleistung willen, von deren Ertrag jedoch ein verhältnismäßiger Anteil nicht denen allein, die als Träger des materiellen und geistigen Kapitals die Führung der Arbeit in Händen haben, sondern den Mitarbeitenden allen, nicht etwa mechanisch, ohne eignes Bemühen zufallen, doch bei gehörigem Krafteinsatz von ihnen erstritten werden soll und im ganzen auch erstritten wird. England hat große Menschenfreunde und Prediger sozialer Gerechtigkeit gesehen, aber was es solcher Gerechtigkeit Nahekommendes tatsächlich verwirklicht hat, ist nicht Resultat seiner Menschenliebe oder abstrakten Gerechtigkeit, sondern des nüchternen Utilismus, der es sozial denken gelehrt hat, weil es praktisch ist, sozial zu handeln. Darum ist es des Elends der untersten sozialen Schicht, der Schicht, die eben bisher zu tief steht, um sich durch eigne Einsicht und Kraft emporarbeiten zu können, ebensowenig Herr geworden wie der Not Irlands, die in der Unterlegenheit des irischen Volks ihren greifbaren Grund hat. Am Elend müht sich Menschenliebe und Gerechtigkeit ohne durchgreifenden Erfolg, Gewerkschaften aber und Arbeiterparteien besorgen nur die Interessen der leistungskräftigsten, dadurch schon bessergestellten arbeitenden Klasse, die damit fast ganz auf die Seite des — Kapitalismus hinübergetreten ist. Darum ist das klassische Land der Selbsthilfe der arbeitenden Klasse nicht auch das klassische Land des Sozialismus. Sein Demokratismus ist nur in sehr eingeschränktem Sinne

ſozial, wie die deutſche Sozialdemokratie ſicher nicht im engliſchen Sinne demokratiſch. Beide ſind einander eher diametral entgegengeſetzt: der engliſche Demokratismus betont den Anſpruch des Partikularen gegen eine ihm etwa bedrohliche Allgewalt des Gemeinſamen, Univerſalen, der deutſche Sozialismus macht die Forderung der Gemeinſchaft geltend gegen jeden partikularen Anſpruch welcher Stufe auch immer.

So iſt auch die Freiheit des „Individuums", wie der Engländer ſie verſteht, nichts weniger als identiſch mit der Freiheit, die der Deutſche „meint" und will. Die Unabhängigkeit des Einzelnen gegenüber dem Anſpruch der für abſtrakt und „ideal", d. h. unwirklich angeſehenen Allgemeinheit verträgt ſich nur zu gut mit einem weitgehenden Zwange der Klaſſe, der geſellſchaftlichen Schicht, des engeren Kreiſes der in gleicher Lage, etwa unter gleichen Arbeitsbedingungen Stehenden und dadurch zweckdienlich Verbundenen; ſeinem Zwange, der kaum als ſolcher gefühlt, ſondern dank eines durchaus kollektivegoiſtiſch und utiliſtiſch begründeten Korpsgeiſtes, der uns an dem Engländer jeder geſellſchaftlichen Stufe ſofort auffällt, von jedem gern getragen und ſelbſt auf alle Weiſe geſtützt wird. Viele Eigenheiten britiſchen Lebens, die uns wechſelnd anziehen und abſtoßen, hellen ſich von hier aus auf. Was uns anzieht, iſt der vielleicht nur ſcheinbare, von uns, unſerer Grundgeſinnung gemäß hineingedachte Zug zum Gemeinwillen; was uns dagegen abſtößt, die offenbare innere Unfreiheit, die Abweſenheit wahrer Individualität, mitten in der ausgeprägteſten Partikularität. Der Engländer, ſcheint es, iſt ſtets Partei, und zwar aus Grundſatz, aus ſeinem oberſten Grundſatz der Zweckdienlichkeit: weil man nur durch partikularen Zuſammenſchluß ausrichtet, was man ſtets Partikulares, weil unbedingt Konkretes, Poſitives will. Bei uns gibt es auch Parteiung mehr als genug, aber zuletzt will jeder er ſelbſt ſein und bleiben. Tauſendfach lähmt dieſer Eigenwille, der doch nicht Eigenſucht iſt, den ganzen Zweck des Parteizuſammenſchluſſes; um ſo mehr atmet jeder auf, wo er dem Parteizwang einmal entrinnen kann. Zumal wenn, wie wir es 1914 erlebten, in einem großen Augenblick etwas, das über den Parteien iſt, ein im letzten Grunde Unendliches die Partei gänzlich ausſchaltet, das Individuum unmittelbar der wahren Allheit gegenüberſtellt, der Allheit des Volks, des Staats, nicht deſſen, der iſt, ſondern der werden ſoll, der Allheit ſchließlich der Menſchheit — denn es gilt zuletzt ſie; um der Menſchheit willen muß Deutſchland leben, ſie iſt zuletzt das Höhere, denn ſie iſt Geiſt und iſt göttlich — wo das uns erfüllt, da erſt fühlen wir

uns an der Quelle unſerer innerſten Kraft; aus dieſer Quelle unmittelbar zu ſchöpfen iſt unſere geheime Sehnſucht; alle die Kanäle dagegen, die dieſen lebendigen Kraftſtrom nur zerſtücken, das Unendliche verendlichen, ſind im tiefſten Grunde unſerer Seele uns fremd. Darum ſind wir die ſchlechteſten Realpolitiker in allem, nach innen und außen. Der Brite dagegen iſt es nur zu ſehr, mit Willen, weil es Erfolg bringt, erfolgreich, weil mit feſtem Willen. Sein Wille iſt feſt, weil nicht belaſtet durch Hinausſtreben über das Erreichbare; während unſere an ſich vielleicht größere Kraft allzuoft verpufft im Streben nach dem Unerreichbaren; die Kehrſeite unſerer Tugend, der Unendlichkeit des Strebens.

Wie aber der Sozialismus, ſo iſt andrerſeits der Individualismus des Briten von dem des Deutſchen ganz verſchieden. Was da als Originalität erſcheint, ſtellt ſich faſt immer bei näherer Kenntnisnahme als Typus eines partikularen Lebenskreiſes heraus, als Folge einer für uns kaum faßlichen Vereinzelung der Intereſſen, die den ganzen Menſchen auf eine einzelne gewollte Leiſtung hin formt, das heißt entformt, als ganzen Menſchen geradezu umbringt; Dickens bietet dafür reichlich Beiſpiele. Da gibt es der Typen unzählige, oft höchſt abſonderliche, nicht aber, wie in Frankreich, einen durchgehenden Typus der überhaupt mitzählenden „Geſellſchaft", den jeder in jeder Lebensſtellung, bis zum Straßenkehrer, wenigſtens nach außen darzuſtellen beſtrebt iſt. So hat der Brite nicht einen allgemeinen Lebensſtil; um ſo mehr partikularen; aber nicht in unſerem Sinne individuellen. Den findet man auch bei uns nicht in der breiten Maſſe, aber es gibt ihn doch, und zwar in allen Lebenskreiſen, während wir ihn im Allerweltsſtil des Franzoſen wie im partikularen des Briten überall vergebens ſuchen. Beiden erſcheinen dagegen wir ſtillos, ja hoffnungslos ſtilunfähig. Wir ſind es in der Tat, ſo wie ſie es verſtehen. Umgekehrt, wo einmal an einem Briten, wie etwa Carlyle, durchaus untypiſche Individualität uns entgegentritt, da empfinden wir ſie ſofort als unſerem Weſen nah verwandt; während ſie vom Briten ſelbſt als abweichend von ſeiner Art, ja als etwas, das eigentlich nicht ſein ſollte, empfunden wird.

Bei dem allen darf doch nie unterſtellt werden, daß die Kluft zwiſchen deutſchem und britiſchem Geiſt durchaus unüberbrückbar ſei. Zeigt die Philoſophie Britanniens weit überwiegend das gleiche Geſicht wie ſeine geſellſchaftliche und politiſche Struktur und ſeine literariſche Selbſtzeichnung, ſo gibt es doch beachtenswerte Ausnahmen. Nicht nur iſt die eng-

liſche Dichtung und Literatur von deutſch-idealiſtiſchem Geiſte doch vielfach bis zu beträchtlicher Tiefe berührt, ſondern auch in eigentlicher, ſtrengerer Philoſophie hat z. B. Thomas Hill Green verhältnismäßig ſelbſtändig und eindringend einen dem deutſchen verwandten Idealismus vertreten, und ihm iſt eine jüngere Richtung nachgefolgt, aus der beſonders F. H. Bradley hervorragt. Der britiſche, namentlich ſchottiſche Gelehrte, Dichter, Literat, Geiſtliche iſt nicht ganz ſelten auch von einer individuellen Originalität, die der der beſten Deutſchen nichts nachgibt; wie ſollte die Erkenntnis der Urſprünglichkeit und Überendlichkeit des Individuellen dem britiſchen Geiſte ganz und dauernd verſchloſſen bleiben! Liegt trotzdem die innere Annäherung heute noch fern, ſo iſt es vielleicht hauptſächlich, weil das Bedürfnis danach beſonders drüben bisher noch zu wenig empfunden wurde. Vielleicht daß nach dieſem Kriege, aus dem dann unabweisbaren Beſtreben, das Unbegreifliche, Entſetzliche, von keinem ſeinem ganzen Ernſte nach Vorgeahnte oder gar Gewollte aus ſeinen tieferen Gründen wenigſtens hinterher zu begreifen und ſeiner Wiederkehr ſoviel möglich auch von geiſtiger Seite vorzubeugen, ein lebendigerer Trieb gegenſeitigen Kennens und Verſtehens erwacht. Dann wird dies Kennen und Verſtehen ſich am Ende weniger ſchwer erweiſen, als es heute noch ſcheint. Dafür darf man vertrauen, nicht ſo ſehr auf die doch einmal vorhandene Blutsverwandtſchaft, wie auf die urſprüngliche Einheit der nordiſchen Geiſtesart überhaupt.

Der einzige Shakeſpeare, darauf ſehen wir uns immer wieder zurückgeführt, bürgt uns dafür, daß ein Volk, welches dieſen Einen erzeugt hat, der uns innerlich nah iſt, ganz wie wenn er der unſere wäre, nicht dauernd uns fremd und feindlich bleiben kann. Wir geben Carlyle Recht: „Hier iſt ein engliſcher König, den keine Zeit und kein Ungefähr, kein Parlament oder Verband von Parlamenten entthronen kann.“ Wir haben auch nichts dawider, wenn die engliſch redende Menſchheit in allen Weltteilen mit Stolz empfindet: „Jawohl, dieſer Shakeſpeare iſt unſer, wir brachten ihn hervor, wir ſprechen und denken durch ihn, wir ſind mit ihm eines Geblüts und einer Art.“ Wir unterſchreiben es erſt recht, wenn derſelbe Carlyle ihn die andre „Weltſtimme“ neben Dante nennt. Wir erkennen nicht für richtig, daß es eigentlich der mittelalterliche Katholizismus nach ſeiner äußeren, ſeiner Sonnenſeite, nach der Art ſeines Weſens und Wirkens, der praktiſchen Denkweiſen und Lebensanſichten ſei, was in Shakeſpeare, ſeltſam verſpätet, ſich dargeſtellt habe; aber wir unterſchreiben um ſo mehr,

daß er der Prieſter eines wahren Katholizismus, der wahrhaft allgemeinen Kirche der Zukunft und aller Zeiten ſei, darum, weil er etwas von der tauſendfältigen verborgenen Schönheit und Göttlichkeit offenbart hat, die in aller Natur wohnt und die alle Menſchen, ſoweit es ihnen gegeben iſt, verehren; daß aus ihm ein Weltpſalter aufgeſtiegen iſt, nicht unwürdig, ſich unter den noch heiligeren Pſalmen vernehmen zu laſſen; daß er ein Prophet iſt, gerade in der Unbewußtheit ſeiner Berufung größer als Mohammed, an Wahrhaftigkeit und Univerſalität vergleichbar den Größten, einem Aiſchylos und Homer, aufrichtig wie ſie, und wie ſie tief hinabreichend zum Allgemeinen, Immerwährenden. Zwar ob auf Carlyles Frage: „Wollt ihr euer Indiſches Reich oder euren Shakeſpeare aufgeben, ihr Engländer — nie ein Indiſches Reich oder nie einen Shakeſpeare beſeſſen haben?“ alle, ob auch nur ſehr viele mit ihm antworten würden: „Indiſches Reich oder kein Indiſches Reich, den Shakeſpeare können wir nicht entbehren! Das Indiſche Reich wird einmal ſich von uns ſcheiden, aber dieſer Shakeſpeare ſcheidet nimmer von uns, er bleibt ewig bei uns, wir können unſeren Shakeſpeare nicht laſſen!“ — ich wage es nicht zu entſcheiden. Aber das wage ich zu ſagen: Kommen wird der Tag, wo England den Traum ſeiner Weltherrſchaft ausgeträumt haben und als heiligere Aufgabe erkennen wird, Hand in Hand mit uns jenen „wahren Katholizismus“ herbeizuführen, den Katholizismus „ohne ſichtbares Oberhaupt“: das wahre Gottesreich auf Erden, vor dem alles Menſchenreich in den Staub ſinkt. Dann wird, wie Carlyle es geahnt, in reinem Einklang mit den noch heiligeren Pſalmen und Prophetien Israels, mit den unſterblichen Pſalmen eines Homer und Aiſchylos, Dante und Goethe der Weltpſalter Shakeſpeares ertönen, dank der großen Wahrhaftigkeit, dank den Tiefen der Ewigkeit, der Unendlichkeit, die ſein hellſehendes Auge der Menſchheit erſchloſſen hat, und für die, das wird man dann erkennen müſſen, kein anderes Volk, kaum ſein eignes, ein Verſtändnis bewieſen hat wie das deutſche. Hier wie nirgends ſonſt liegt unſere Verwandtſchaft zutage, eine Verwandtſchaft, tief genug, Ozeane politiſcher und wirtſchaftlicher Feindſchaft zu überbrücken.

Es braucht kaum noch weiteres geſagt zu werden von britiſcher Wiſſenſchaft und Kunſt. In der Wiſſenſchaft hat das Britentum den Wert des ſcharfen Durchdringens der Wirklichkeit in dem unerſchöpflichen Reichtum ihrer Beſonderung aufs ſchönſte bewieſen. Auch ſeine größten Theoretiker, ein Newton, ein Faraday, legen den ſtärkſten Nachdruck nicht auf

die Allgemeinheit der Theorie, ſondern auf die Strenge der empiriſchen Bewahrheitung, auf das unerbittliche „Hypotheſes non fingo“. Ihre Forſchung bleibt ſtets konkret, auf die Tatſachen gerichtet; alle noch ſo tief erfaßte ideelle Beziehung iſt ihr nur wirkſamſtes Mittel zu vollerer Tatſachenbewältigung. Damit entfremdet ſie ſich nicht der Methode, ſondern führt ſie erſt in ihrer letzten Schärfe durch. Dieſe und alle großen britiſchen Forſcher ſind, ohne von Vernunftkritik viel zu wiſſen oder zu verſtehen, doch echteſte Kantianer mit der Tat; ihnen iſt das „fruchtbare Bathos“ (Tiefland) der Erfahrung von Haus aus ſo vertraut, die „hohen Türme“ der Spekulation, um die ſo „viel Wind“ iſt, ſo wenig verlockend, daß ſie einer anderen Erziehung zur „Kritik“, als welche die Tat der ſtreng empiriſchen Forſchung von ſelber übt, nicht erſt bedürfen. Auch beweiſen ſie dabei vielfach eine individuelle Originalität der Forſchung, wie wir ſie nur je bei unſeren deutſchen Gelehrten erkennen.

Und wer wollte leugnen, daß dem Ähnliches auch von dem Beſten der britiſchen Dichtung und Literatur gilt, die als ganze, gerade dem Gehalt (weniger der Form) nach, uns ohne Vergleich näher liegt als irgendeine andere moderne. Auch in unſerer äſthetiſchen Grundſtimmung wiſſen wir uns, ſchon von Shaftesbury an, auf dem gemeinſamen Boden des Griechentums dieſer Nation verwandt; wie denn auch unſer Bildungsideal, obgleich es an Univerſalität über das britiſche weit hinausreicht, doch wertvolle Anknüpfungen genug bei dieſem gefunden hat. Auch die ſchlichte Sachlichkeit und der geſunde Stil britiſcher Lebenseinrichtung iſt uns durchaus zugänglich. Fremder bleibt uns die bildende Kunſt der Briten, und am wenigſten vermag, was ſie von Muſik überhaupt Eigenes aufweiſen, uns zu bieten; wie auch die feineren Reize ihrer Sprache, die wohl eigentlich ihre Muſik iſt, uns über die Fremdheit nicht hinweghelfen, die gerade bei der materialen Verwandtſchaft nur deſto mehr in ihrer Formung und inneren Klangfarbe uns empfindlich iſt.

So liegt zwiſchen uns und dem britiſchen Geiſt, wie zwiſchen unſeren Ländern, bis heute ein nicht zu breites, doch ſtürmiſches, klippenreiches Meer. Es zu überbrücken wird eine ſchwere, wiewohl vielleicht nicht hoffnungsloſe Aufgabe geiſtiger und ſeeliſcher Ingenieurkunſt ſein. Vielleicht dürfte man mit mehr Ausſicht einen unterſeeiſchen Tunnel zu bauen unternehmen: eine Verſtändigung vom Geiſtigſten her, das doch im tiefſten Grunde den gemeinſamen Boden für uns und die drüben abgibt, auch

wenn an der Oberfläche noch alle Stürme rasen und den Versuch eines friedlichen Verkehrs und Austausches hin- und herüber mit schweren Gefahren bedrohen. Wird auch Carlyle drüben bisher nicht geachtet, wie er es wert wäre, dennoch trauen wir hierin auf seine Vorausſage. Denn auch er war ein Prophet.

2. Die deutsche Seele

Die deutsche Seele — was ist sie? Sollen wir sie selbst fragen? Kennt sie sich selbst? — Jedenfalls in keinem Augenblick war sie mehr aufgefordert, sich auf sich selbst zu besinnen; steht sie doch in einem Kampf, wie noch kein Volk der Erde ihn zu kämpfen gehabt, und wohl keines ihn wieder zu kämpfen haben wird. Furchtbar der Kampf, alles an ihm; man verlernt wohl zu fragen, was das Furchtbarste sei. Und doch lastet Eines auf unserer Seele so, daß auf die Dauer die Last nicht zu tragen ist, wenn es nicht etwas gibt, das sie von uns nimmt; dies: nicht zu wissen, worum eigentlich gekämpft wird, wofür so viel Blut fließen muß.

Zwar leicht ließe sich antworten: Unsere Feinde sind übereingekommen, uns auszutilgen aus dem Licht der Sonne, uns zu zertreten wie ein ekles Gewürm, wie ein Gift der Erde. Ist das nicht Grund genug? Welches Lebendige wehrte sich nicht, wenn es seine Vernichtung so dicht vor Augen sieht? Aber diese Antwort träfe nicht den Sinn der Frage. Nicht die drohende Vernichtung ist, wovor uns bangt. Furcht des Todes reicht nicht an die Seele des Deutschen. Davon wissen die am wenigsten, die mitten im harten Ringen stehn. Jeden Augenblick den Tod vor Augen, sind sie auf alles gerüstet, was von außen sie treffen kann. Und sollen Völker hinsterben wie Einzelne, was ist es zuletzt anderes? Stirbt doch in einem Edlen mehr als in tausend Unedlen. Aber die Gesinnung, aus der die Feinde gegen uns wüten, dieser namenlose Haß der deutschen Seele, diese vor nichts zurückscheuende Lüge wider unser Heiligstes, in die sie sich verbeißen, um sich das innere Recht zu unserer Vertilgung zusprechen zu dürfen, das ist es, dawider ringen wir nach dem inneren Halt. Das löscht kein noch so glänzender Sieg, kein noch so ehrenvoller Tod aus. Läge der Feind besiegt uns zu Füßen, so wie nur unsere Verträumtesten es sich träumen mögen — nur um so tiefer würde die Überzeugung von unserer Schlechtigkeit sich in ihm festwurzeln; auch keine Großmut des Siegers würde in seinem gekränkten Gefühl ihn irremachen. Vollends wenn ihm der Sieg bliebe, wenn er alles, was er jetzt in Gedanken an uns verübt, wirklich an uns verüben dürfte — schon zur Beschwichtigung seines Gewissens würde er die Vorstellung in sich zu erhalten bestrebt sein, daß er ein gutes Werk getan habe, die Welt von dieser Pest zu befreien. Käme aber selbst ein Bewußtsein des Unrechts, ein Gefühl von

Reue ihn an, es gäbe ja nichts, womit das, was er gegen unsere Seele verübt hat, gutgemacht werden könnte. So bleibt uns nichts übrig, als in uns selbst uns zu fassen, unsrer Seele, der Seele des Deutschen, in uns selbst gewiß zu werden und zu bleiben, auf unsern Gott, den Gott der Deutschen, zu trauen. Findet der Deutsche diesen Halt in sich selbst? Lebt noch seine Seele? Lebt noch sein Gott? Das allein ist die ernste Frage. Können wir darauf mit einem getrosten Ja! antworten, dann ist alles gut, dann haben wir, worum wir kämpfen, dann kann kein Sieg, kein Fall mehr uns etwas anhaben, dann ist aller Verlust uns voraus schon wettgemacht, alle Schmach, die man uns antun mag, getilgt. Wenn aber nicht — dann ist alles gleich nichtig, nichtig der Sieg, wenn wir siegen, nichtig der Fall, wenn wir fallen. Ein Nichts hätte gesiegt, ein Nichts wäre gefallen — was läge daran?

Nun, das Ja ist uns gewiß. Wir brauchen nicht zu fragen: Lebt noch die deutsche Seele? Lebt noch der Gott der Deutschen? Wohl aber ziemt uns, Rechenschaft davon zu geben: Worin erkennt der Deutsche seine Seele? Worin erkennt er seinen Gott? Das führte uns zu weitausgreifendem Besinnen: Was ist überhaupt ein Volk, ein Weltvolk? Was bedeuten Weltgeschicke der Völker, wie deren eines, das größte wohl von allen bisher, sich vor unseren Augen abspielt und uns selbst in sich mit hineinreißt? — „Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte", spricht das seit dem Beginn dieses Krieges berühmt gewordene Wort unseres Dichters. Das will sagen: es hat seine, ihm besonders aufgetragene Rolle in der Welt zu spielen, seinen ihm zugemessenen Anteil an der gemeinsamen Aufgabe der Menschheit zu erfüllen. Hat es sie erfüllt, so ist sein Tag vorbei, es mag zurücktreten in die Nacht der Vergessenheit. Aber, lautet es weiter: „der Tag des Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit"; ein Tag, dem keine Nacht droht, solange es für die Menschheit Tag ist. Freilich eben darum kann und soll sein Tag erst anbrechen, nachdem alle die Völker, die der Reihe nach zur Führung in der Welt berufen waren, ihren Tag bereits gehabt haben. Zu so stolzem Glauben vermochte Schiller sich aufzurichten gerade in dem Augenblick, wo Deutschland als Staat niedergeworfen schien zum Niewiederaufstehen. Soll denn heute dieser Jüngste Tag, der Tag des Deutschen anbrechen? Ist all das Furchtbare, das wir erleben, vielleicht nur sein blutroter Sonnenaufgang? Wahrlich ein kühner Traum damals, ein kaum minder kühner heute, wo die ganze Welt ihre letzte physische und geistige Kraft einsetzt, Deutschland gründ-

licher denn je zu zertrümmern. Welches Recht haben wir zu solchem Glauben?

Wir versuchen darauf Antwort zu geben; nicht mit dem Anspruch des Wissenden, sondern weil es doch für den Denkenden ein Unmögliches ist, wie mit verbundenen Augen den Dingen entgegenzuleben. Deutung des Weltgeschicks — gewiß ein ungeheures Wagnis. Aber es muß gewagt werden; das Wagnis wäre größer, es nicht zu wagen. Also man prüfe, prüfe streng; aber suche nicht der Frage auszuweichen unter dem Vorwand, sie sei zu schwer. Unsere bisherige Untersuchung hat schon einige Voraussetzungen zu ihrer Beantwortung gegeben; ein kurzer Rückblick soll sie uns in die Erinnerung rufen.

Ex Oriente Lux. Im Osten tagte zuerst das Licht — der Menschheit. Gott wurde da geboren und die Seele; in ihrem Wechselverhältnis: der Mensch. Nicht das Gattungswesen; das gab es schon Jahrtausende vordem; aber die Menschheit, der Mensch der Idee. Wie sah, wie dachte sich der Mensch, da er sich zuerst dachte, sich selbst gleichsam erst geboren ward, seine eigne Schöpfung erlebte? Weit aufgeschlossen denken wir ihn uns, aufnehmend ohne Schranken, hingegeben, überwältigt. Jubel und Schmerz der rückhaltlosen Hingabe an das All, das unendliche, strömt überschwänglich sich aus in den Mythen der Veden, in den wortreich immer sich selbst übersteigernden Epen Alt-Indiens. Zuletzt aber, am nachhaltigsten, verbleibt von allem — die dunkle Gegenseite, der völlige Verzicht der Selbstaufgabe, das Versinken in das Nirwāna. Das ist es, was, in mannigfacher Abwandlung über ganz Ostasien verbreitet, die beherrschende Form der Weltanschauung des Morgenlandes wurde und es in jahrtausendelangem Schlummer gebannt hielt. Erkennt darin die Seele des Deutschen sich wieder? Erkennt sie da ihren Gott? Ich glaube nicht. Wie der Mensch des Westens überhaupt, ohne gegen solche Urweltstimmung unempfänglich zu sein, sich doch niemals darin gefangen geben wird. Auch in der uns näheren Form der keineswegs weltverneinenden Gotttrunkenheit des Dostojewskijschen Heiligen und seines gelehrigen Jüngers, auch in dem feinen Ausgleich zwischen Ost und West, den Tagore in seinem „Sādhanā“ berückend darstellt — auch da tritt doch immer wieder, unverwischbar, jener Grundzug der morgenländischen Stellung der Seele zu Gott und Welt uns entgegen, wider den der Mensch des Abendlands sich immer wieder empören wird: der Zug der passiven Hingegebenheit in die paradiesische Ruhe des Versinkens in Gott. Die freiheitdürstende Seele des westlichen Menschen kann

das nicht mitmachen, sie kann nicht verzichten, in die unendlichen Weiten dieser wunderreichen Welt hinauszudrängen in selbsteignem Streben nach ewig fernen Zielen; in ihr lebt unauslöschlich der Faustische Drang: Hinauf und vorwärts — vor sich den Tag und hinter sich die Nacht!

Das hat sich zuerst durchgerungen in dem wundersamen Volk der Griechen. Wir erinnern uns der Sage von Prometheus, wie der Seherblick des Dichters, die Entwicklung von Jahrtausenden sicher vorzeichnend, sie uns gedeutet hat. Alle Grundzüge, welche die geistige Art des Abendlands unterscheiden, sind da bereits abzulesen: die Befreiung des Menschen zur Selbstschöpfung seiner Welt — freilich um den Preis der täglich erneuten Qual des an den Fels geschmiedeten Befreiers. Meisterung der Dinge und Meisterung seiner selbst durch die Form, oder, um es denn ganz in der eignen Sprache der Griechen auszudrücken: die Methode — das ist der Weg dieser Befreiung, das der göttliche Funke, den Prometheus seinem Geschlecht erobert hat. So in Wissenschaft und Technik, so in den rechtlichen, sittlichen und Erziehungsordnungen, so in der Kunstgestaltung, in der Rhythmisierung des ganzen menschlichen Lebens. Dem muß alles sich fügen; der ganze Kosmos, die Gesetzesordnung des Weltalls, die Gottheit selbst wird mit hineingespannt in diese allseitige Durchformung des Lebens; auch die Beziehung zwischen Gott und Mensch, in aller hehren Innigkeit und unversehrten Reinheit, die der Grieche noch aufbringt, muß in etwas wie eine Rechtsordnung sich schicken, die der gerechten Herrschaft der Götter nichts abzieht, aber auch sie an Pflichten gegen den Menschen bindet.

Für Rom blieb nur wenig hinzuzutun übrig; wenig und doch Gewichtiges: die sichere, kraftvolle Durchführung der rechtlich-staatlichen Friedensordnung des Volks, vielmehr der Völker alle, die in seinen Bereich traten, gehalten durch eine nie vorher so dagewesene Staatskraft, die Kraft des Arms, der folgestrengen Durchführung, nicht die Klarheit der Idee allein. Das forderte eine innere, nationale Stärke, durch die Hellas von Rom ebenso weit übertroffen wurde, wie es an Ursprünglichkeit der Ideenschöpfung ihm bis zuletzt überlegen blieb. Alles, was die abendländische Menschheit Entscheidendes vollbracht hat, die ganze äußere und innere Welteroberung durch den befreiten Menschengeist, die allem Anschein nach jetzt ihrer letzten Reifung entgegengeht, alles das ist von Hellas und Rom ausgegangen, ist nur Entfaltung des dort schon in den Grundlagen deutlich Angelegten; daher die Überzeugung keineswegs grundlos von der

vorbildlichen und weg-weisenden Bedeutung des griechisch-römischen Altertums für die ganze bisherige und absehbare Kultur des Abendlandes und, unter seiner Führung, des ganzen Erdkreises.

Aber noch eine dritte Großmacht tritt in derselben Weltperiode in die Geschichte ein: das Christentum. Durch es wird die griechisch-römische Welt, wie sie zuerst aus ihren eigentümlichen Wurzeln hervorgewachsen ist, von innen her aufgelöst, während sie zugleich nach außen dem Andrang der von ihr nicht bezwungenen Völker des Nordens nicht standzuhalten vermag. Es ist etwas dem antiken Wesen innerlich Fremdes, das mit dem Christentum auf es eindringt, ein Überweltliches, und doch ganz in diese Welt eingreifend. Es will sie zur Überwelt hinaufziehen, indem es selbst mitten in ihr Platz greift. „Das Wort ward Fleisch", die Gottheit stieg von ihrem Weltenthron, um Eingang zu begehren in Herz und Willen des Menschen. Indem aber nun Christentum und Antike nach harter Auseinandersetzung innerlich verschmolzen, erfuhren beide eine tiefe Wandlung. Aus ihr entsprang als ein Neues die seltsame Weltvorstellung des abendländischen Mittelalters. Sie trägt von diesem ihrem Ursprung in sich den tiefsten Zwiespalt: Welt und Überwelt bekämpfen sich im Innern der Menschenseele. Zwischen dem dreigestaffelten Jenseits — Himmel, Fegfeuer, Hölle — und dem Diesseits des irdischen Lebens des Menschen entsteht eine gewaltsame Spannung, die bis in die tiefste Seele greift, sie von innen her aufwühlt, sie mit sich selbst entzweit, wider sich selbst empört, aber eben damit erst zu ihrer eigentlichen Selbstentdeckung führt. Doch sollen die Gegensätze zur Einheit zusammengezwungen werden. Auf der einen Seite wird das Weltleben des Menschen, aus sich der Hölle, dem Tod und Teufel verfallen, unter der grellen Beleuchtung des Strahls, der aus dem Jenseits auf es fällt, in ganzer, nichts schonender noch schönender, realistischer Schärfe gesehen; ihm gegenüber die jenseitige Welt in nicht minder realistischer, keineswegs orientalisch ausschweifender, sondern in festen, klaren Bahnen bleibender Phantasie geschaut, durchaus nicht ein Fremdes, Unbekanntes, sondern jedem ganz vertraut, überall mitten in diese Welt unmittelbar eingreifend, selbst ein Stück eigensten Lebens des mittelalterlichen Menschen, wirklicher fast als das irdische. So zwischen beiden Welten wie eingeklemmt, von beiden heiß umworben, fühlt der Mensch nur um so lastender die Kette, die ihn an die Sinnenwelt festgeschmiedet hält; an ihr zerrt er, zermartert sich an der übermenschlichen Forderung, sich ganz ihr zu entwinden und zu

himmlischer Reine emporzuläutern. So wütet er wider sich selbst ungleich gewaltsamer, als je der Orientale in seiner verzichtenden Gelassenheit gegen sich gewütet hat, gerade weil die doch einmal unversiegliche Lebensenergie der abendländischen Seele sich gegen die geforderte Weltabkehr innerlich aufbäumen muß, aber sich wirklich zu befreien noch nicht die Kraft aufbringt.

Wir werden es noch besonders zu betrachten haben, wie gerade die deutsche Seele sich in redlichstem Abmühen dahineingequält und es doch immer als ein Fremdes empfunden hat, bis sie endlich sich dahin ermannte, die so lange geduldig getragene Fessel abzuwerfen. Damit trat sie in die neue Zeit ein. In Wahrheit eine neue, nicht die bloße Wiedererweckung einer versunkenen Welt. Der Mensch des Abendlands besinnt sich erst ganz auf sich selbst, er nimmt den gewaltsam abgerissenen Faden der Entwicklung zur Freiheit, der Griechenland und Rom die Richtung gewiesen hatte, in neuem, selbständigem Ringen wieder auf, um nun erst zu ganz eigner Welt- und Lebensgestaltung sich durchzukämpfen.

Bis dahin hatten sich noch nicht allzu scharf die Völkertypen des Abendlands voneinander geschieden. Die Entwicklung, im einzelnen wohl durch die Volkscharaktere erkennbar mitbestimmt, verlief doch in den Hauptzügen gleichheitlich und ungetrennt im ganzen Bereich der Christenheit. Doch liegt es mit in der Befreiung zur Selbstschöpfung eigengearteten Lebens, daß nun mehr und mehr die Völker ihre Sonderheit betonen, eigne Charaktere scharf ausprägen. Zusehends bestimmter wird von da ab jedem Volke seine besondere Aufgabe gestellt, an deren Lösung seine eigentümliche Kraft und Schwäche in lebhaftem, beständig sich steigerndem, bald zu heftigem Kampf entfachtem Wettbewerb sich herausbildet. Es entstehen deutlich unterschiedene Charaktere italienischen, französischen, britischen Geistes, gegen welche alle der deutsche, wenn auch schon früh in seiner Wirksamkeit erkennbar, doch verhältnismäßig spät sich seiner selbst recht bewußt, sich abhebt.

Italien nahm zuerst, in der sogenannten Renaissance, die entschiedene Richtung auf das neue Ziel, es schärfte die Waffen, erarbeitete neu, prägte noch sicherer und haltbarer die Methoden, wie sie Alt-Hellas zuerst, aber nur den allgemeinsten Grundlagen nach, aufgestellt hatte. Doch in der schroffen Gegenstellung des durch Selbstkraft befreiten Einzelgeistes gegen die vom neuen Bestreben vorerst kaum berührten, für überhaupt ungeistig gehaltenen Massen blieb es befangen in einem starren Aristo-

kratismus, dem, bei einer bis dahin nicht erhörten Entfaltung höchſter Leiſtungen in einer erſtaunlichen Zahl Einzelner, die reichen Kraftquellen unerſchloſſen blieben, die in der Volksgeſamtheit ſchlummerten. So aber mußte es, nachdem es für die Menſchheit Großes, auf immer Entſcheidendes vollbracht hatte, wie jede einſeitige Ariſtokratie, nach einer auch ſo noch erſtaunlichen Folge geiſtiger Zeugungen, ſich erſchöpfen, um, wie einſt Griechenland durch Rom, durch andere, ſtaatskräftigere Völker abgelöſt zu werden.

Spanien für eine Weile, nachhaltiger dann Frankreich bewies umfaſſendere, weitergreifende Energie in der früh mit Klarheit begriffenen und fortab ſtreng innegehaltenen Richtung auf Entfaltung der Gemeinkraft der Nation; zunächſt freilich nur in ihrer oberen, noch unbeſtritten führenden Schicht. Aber es erſtarkte auch dahin, das weit höhere Ziel ſich zu ſtecken: die Entbindung der ganzen Volkskraft, ja die politiſche und mit ihr die geiſtige Befreiung der Menſchheit wird, in der franzöſiſchen Revolution, zur ausgeſprochenen Loſung. Zwar erreicht wird das ungeheure Ziel nicht; gerade darum nicht, weil das Ziel in ſolcher Höhe der Allgemeinheit und damit in einer abſtrakten Leere verbleibt, in der es die Befreiung der ganzen Menſchenkraft und ſelbſtwollenden Tat auch jedes Einzelnen nicht bedeuten konnte und erſichtlich nicht bedeutet hat. Die Gleichheit, als Bedingung der Freiheit beſtimmt ausgeſprochen, begründet nur die Freiheit der Gleichen. Dieſe erſtreckt ſich zwar der Idee nach, ja auch in der Tat, ſoweit es ſich um die politiſche Form handelt, auf alle, wirklich aber nur hinſichtlich deſſen, worin ſie ſich gleich ſind, oder, genauer zu reden, unter einer alle gleichmäßig umfaſſenden Gattungsgemeinſamkeit nur der Stufe nach ſich unterſcheiden; nicht in dem, was ſie als Individuen auszeichnet, worin doch ihr wahrer Selbſtwert und ihre Selbſtkraft zuletzt liegt. So iſt jeder in ſeiner, nicht wahrhaft individuellen, ſondern nur allgemein-perſönlichen, wirtſchaftlichen, politiſchen, abſtrakt genommen gewiß auch Denk- und Wollensfreiheit zwar geſichert. Ja auch das gilt im Grunde nur für den Franzoſen, für den Franzoſen der „Geſellſchaft", und wer ſeiner geiſtigen Führung ſich willig unterſtellt, wer wie er auf das Gelten in der Allgemeinheit ſeiner ganzen geiſtigen Art nach ſo eingeſtellt iſt, daß der wirklich nur typiſche Charakter des von ihm für eigen Gehaltenen und ſo Benannten ihm überhaupt nicht bewußt wird, ſondern die bloß gradmäßige Abwandlung, die Nüance, ihm ſchon für Eigenart gilt. Bei dem allen bleibt

die Menschheit dem Frankreich von 1789 zu unauslöschlichem Dank verpflichtet. Auf immer unvergeßlich bleibt die Forderung der Allheit, die unter dem Titel der Menschheit, der Menschenrechte damals zuerst mit dieser Wucht der Überzeugung ihrer notwendig allgemeinen Geltung aufgestellt worden ist. Sie durfte als Forderung der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ausgesprochen werden, sie würde wirklich, wenn erfüllt, den Weltfrieden herbeiführen und dauerhafter begründen, als das altrömische, weltliche Imperium und auch das geistliche des christlichen Rom im Mittelalter es vermocht hatte. Aber die Forderung ist nicht erfüllt, noch je erfüllbar durch jene schließlich äußerlich verbleibende, darum zur Phrase herabfallende Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, wie das französische und alle die Völker, die seiner Wegweisung gefolgt sind, sie bis dahin verstehen und wahrmachen — und jetzt auch uns, in der Tat sehr unfrei, ungleichheitlich, unbrüderlich, mit Gewalt aufzwingen möchten. Diese ist vielmehr, eben in der abstrakten Allgemeinheit, in der sie sich ausspricht und wirklich verstanden und ausgeübt wird, mit aller inneren, folgeweise aber auch äußeren Unfreiheit, Ungleichheit, Unbrüderlichkeit der wirklichen Menschen und Völker untereinander, erfahrungsmäßig wie theoretisch, nur zu wohl vereinbar.

Damit aber ist ein dritter Schritt zur Befreiung gefordert, der weit über alles hinausführt, was die romanischen Völker für die Menschheit angestrebt, im Grundsatz auch erreicht haben und, wenn ihnen die Führung bliebe, allgemein zur Durchführung bringen würden. Dies Dritte ist die volle, tatkräftige Verwirklichung der soweit erst allgemein geforderten Freiheit, Gleichberechtigung und damit gegenseitigen Verträglichkeit und Friedlichkeit der Einzelnen selbst, nicht bloß hinsichtlich irgendwelcher abstrakter Gemeinsamkeiten. Das einheitliche Zusammenwirken, dessen Bedürfnis und lebendiger Trieb auf diesen Fehlweg verleitet hatte, muß dabei keineswegs verloren gehen, vielmehr kann und soll gerade die freieste Entfaltung der Sonderenergie jedes Einzelnen die Entfaltung der höchstmöglichen Gemeinkraft des Ganzen, nicht zum bestimmenden Ziel, aber zum von selbst kommenden Ergebnis haben; der Gemeinkraft zunächst engerer Kreise an gleichen Aufgaben Zusammenwirkender, weiterhin der gesellschaftlichen Klasse, weiter der Nation, der Nation zunächst, die diesen Weg zuerst erkennt und mit ganzer Entschiedenheit einschlägt und verfolgt; endlich aber, je mehr sie es damit nun wirklich erreicht, das Ganze der menschlichen Leistungskraft zu umspannen und zur höchsten

Wirksamkeit zu steigern, wird sie sich berufen glauben, als höchste Nationalkraft zugleich die höchste dem Menschen auf diesem Erdball überhaupt erreichbare Gemeinkraft, die Kraft des zur höchsten Wirkensenergie zusammengefaßten Menschentums, das volle Baconsche „Königreich des Menschen" darzustellen und durch seine Vormachtstellung auf dem ganzen Erdrund zum Siege zu führen.

Und fast sieht es ja dem gleich, daß die andern Völker alle, mehr oder minder bewußt, dem sachlich so stark und tief begründeten, zielsicher durch Jahrhunderte behaupteten und immer umfassender durchgesetzten Führeranspruch des Britentums sich beugen und ihn, wenn nicht ausdrücklich, doch durch Schweigen, wenn nicht willig und geradezu darauf hinarbeitend, doch ohne ernsten Widerspruch und Widerstand sich gefallen lassen.

Alle, nur wir Deutschen nicht. Daß wir die einzigen sind, die vor diesem Ausspruch sich nicht bücken, sondern mit ihrer ganzen aufgesparten Kraft sich ihm entgegenwerfen, bis zum letzten Blutstropfen entschlossen seine Durchsetzung noch in letzter Stunde zu vereiteln, das ist uns selbst unerwartet gekommen; wir alle haben das nicht voraus geahnt, der jetzige Krieg hat es uns zum Bewußtsein gebracht. Und der ganze Troß der Erdvölker, die England mit eiserner Gewalt auf seine Seite gezwungen hat, wußte es vordem nicht, weiß es allem Anschein nach bis heute nicht. Oder vielleicht in einer begreiflichen Scham verbergen sie es vor sich selbst, wie vollständig sie, unter dem Scheine der Waffenbrüderschaft, in Wahrheit der Hegemonie des Britentums schon verfallen sind, seine Weltherrschaft, die keineswegs schon vollendet war, der sie sehr wohl vereint noch hätten widerstehen können, selbst erst zur Vollendung zu bringen sich schonungslos einsetzen, ja opfern. Denn daß sie sich ganz darüber klar wären, daß sie mit der Scheinfreiheit des Vasallentums wirklich innerlich einverstanden wären, das mag man doch noch nicht zu glauben sich entschließen.

Doch ist nicht das jetzt unsere Frage, sondern: was der innere Grund ist, weshalb wir, wir allein von allen Völkern nicht bloß des europäischen Kulturkreises, sondern der ganzen Erde dem Siege des Britentums uns widersetzen und eher das Äußerste leiden, als uns ihm beugen wollen; weshalb wir der reißenden Flut des britischen sowie einst des römischen, des gallischen Imperiums als einen lebendigen Wall uns entgegenstemmen, nicht für uns allein, sondern, unserer Überzeugung nach, für die

Menschheit, nicht zum wenigsten gerade für die Völker, die heute uns diesen Freiheitskampf nicht nur nicht danken, sondern ihn uns zum schwersten Verbrechen anrechnen und lieber der britischen Obergewalt gerade darum sich für alle Zeit unterwerfen, um unter ihrer mächtigen Führung uns zu vernichten, ja wie ein giftiges Unkraut von der Erde zu vertilgen.

Was wollen wir? Was müssen wir wollen? Denn nicht Willkür ist es, die uns diesen gefährlichen Weg gehen heißt, sondern eine unbedingte, unerbittliche innere Nötigung, zu der wohl unser innerstes Bewußtsein, unser deutsches „Gewissen" ja sagt, dem aber auch in uns selbst noch gar vieles widerstrebt; die als ein Gott uns, trotz Tod und Teufel, trotz einer Welt voll Teufel, gehen heißt, wohin nicht unser Fleisch und Blut uns gehen lassen würde, denn der Weg führt über Schädelstätten.

Um es erst einmal verneinend zu fassen: Wollen wir etwa nicht, könnten wir überhaupt nicht wollen, was wir doch als die gemeinsame Forderung der neuen Menschheit anerkennen mußten: die Eroberung der Welt durch den Geist für den Geist? Oder genügt uns nur nicht, woran die Andern, in all ihrer Unersättlichkeit, sich doch genügen lassen: die Welteroberung durch den Geist, die, nach der Vorarbeit so vieler Jahrhunderte, heute der Vollendung nahe gerückt ist? Was denn vermissen wir an ihr, das dagegen wir, wir allein, über alles hinaus, wonach die Andern trachten, zu erstreiten und um jeden Preis, wäre es auch um den des eignen Untergangs (denn so steht heute die Frage), durchzusetzen gewillt sind? Es muß wohl von der Art sein, daß darin alles, worin die Andern schon das letzte Ziel sehen, ebenso eingeschlossen liegt, wie jede höhere Stufe des von jenen Gewollten die niederen alle ihrem bejahenden Gehalt nach in sich schloß. Denn gewiß kein Schritt, den die Menschheit bis dahin vollbracht hat, darf oder kann je wieder zurückgetan werden. Alles, was der Menschengeist einmal positiv erstritten hat, lebt und soll fortleben, fortwirken. Auch rühmt sich der Deutsche nicht ohne Grund, daß er allzeit bestrebt gewesen ist, das von den andern Völkern für die Menschheit Errungene neidlos anzuerkennen und so viel davon, als seine Eigenart irgend zuläßt, in sich aufzunehmen. Nichts Menschliches hat er sich fremd sein lassen, alles in die Einheit des Geistigen, die er meint, miteinzustellen und ihr dadurch ihre größtmögliche Weite und Fülle zu geben gestrebt.

Aber eben weil der deutsche Geist nach seiner innersten Geartung nicht anders kann als aufs Ganze gehen, so ist er nicht zufrieden mit irgend

etwas noch ſo hoch Geiſtigem, das nicht den Anſpruch erheben darf, das Geiſtige in ſeiner Ganzheit, in ſeiner letzten zentralen Vereinigung und damit zugleich allſeitigen Umfaſſung, das heißt aber, in innerer wie äußerer Unendlichkeit, vielmehr Überendlichkeit darzuſtellen. Dagegen glauben wir zu erkennen, daß alles, auch das reichſte geiſtige Gut, das durch die Völker romaniſcher wie britiſcher Familienzugehörigkeit der Menſchheit erkämpft worden iſt, zuletzt im Endlichen, Poſitiven, ſei es Singularen oder Partikularen oder berechenbar, beſtimmbar, abgrenzbar Allgemeinen — nach mathematiſcher Analogie ausgedrückt: Rationalen — ſtehen bleibt. Statt deſſen fordern wir die letzte Einheit des Geiſtigen, die als ſolche über-endlich, über-poſitiv, über-rational, und das heißt: ideal ſei.

Eine ſolche ideale, überendliche Einheit des Geiſtigen wird gewiß auch von den Andern nicht geleugnet. Stehen ſie doch alle unter der unvertilgbaren Einwirkung einer Religion, der Religion eben des Geiſtes. Aber, wie es ſcheint, liegt ihnen dies letzte Geiſtige irgendwo weit draußen, hoch über der Linie des dem Menſchen Erreichbaren. „Reich des Menſchen", das heißt jenen nicht, wie uns: „Reich Gottes auf Erden", ſondern Selbſtrecht des irdiſch Menſchlichen, Endlichen, Poſitiven, ſicher abgegrenzt nach oben in einem poſitiv beſtimmenden Allgemeinen: Menſchenrecht und Menſchenwohl, nach unten in einem letzten, erſt recht poſitiv beſtimmten Einzelnen, dem wirklichen Menſchen, ganz in ſeiner Sonderheit. „Gott" aber, das will ſagen, jenes überendliche, überpoſitive, überrationale, daher für endliches, poſitives, rationales Verſtehen und Wollen nichtsbedeutende — das heißt ihnen: „ideale" — Geiſtige: dies hat man, nicht anders als den Teufel, d. h. das ebenſo unſagbare Un- und Widergeiſtige, dem der Geiſt erſt abgerungen werden muß, entweder ein für allemal vom Thron geſtoßen und enthauptet, oder, nach der ſanfteren britiſchen Art der Revolution, gleich dem Könige eines parlamentariſch regierten Reichs, auf einem gar herrlichen und bequemen Thron Platz nehmen heißen, damit aber in eine ebenſowenig angreifende wie angreifbare, ebenſowenig bedrohende wie bedrohte, einflußloſe, eben weil überweltliche Höhe erhoben. Man hat ihm, dem Scheine nach, ſeine vollen Regierungshandlungen im Sinne einer nützlichen Fiktion, eines zweckdienlichen Als-ob, gleichſam in der Form einer obligatoriſchen Gegenzeichnung belaſſen. Das heißt, man läßt ruhig weiter Gott und die Wahrheit die Welt regieren, nur daß man ſie dem Höchſten, was man

kennt — weil Allerzweckdienlichsten: menschlichem Gedeihen, als vollziehende Organe dem Worte nach über-, der Sache nach unterordnete. Als „Ideen" — so etwa ist der innerste Gedankengang — leben doch beide nur von der Meinung der Menschen, Meinung aber läßt sich drehen und biegen, kaufen und verkaufen, und sie ist es wohl wert gedreht und gebogen, gekauft und verkauft zu werden nach Maßgabe des allein reellen Menscheninteresses. Das nennt sich, wo es ganz offenherzig als Theorie auftritt: „Pragmatismus", neuerdings noch deutlicher „Humanismus". Man muß wissen, daß das nichts weniger als ein bloßes geistreiches Spiel der Theorie, sondern in den Ländern, wo es in Blüte steht, eine sehr ernste, reale Tatsache ist, eine Tatsache, an die Gott und die Wahrheit sich entschließen müssen zu glauben, oder sie haben für diese Welt verspielt. Dagegen ein wirklicher, ein lebendiger Gott, hier in der Welt, wohl gar ihr Gebieter, ihr Schöpfer und ewiges Ziel, ein Geistiges über dem ganzen leib-seelischen Wesen des Menschen und doch in heimlich-unheimlicher, unwirklich-wirklicher Gegenwart in ihm — innerlicher (sagen die Mystiker) als er sich selbst ist, wahrhaft wirklicher als all sein physisches oder psychisches Sein und Befinden, wirksam, ja allwirkend in ihm — dem der Mensch nach Leib und Seele verfallen ist, dem er auf Gnade und Ungnade sich ergeben muß, an dem allein aber auch er, nachdem er sich ganz ihm gebeugt, sich ganz wieder emporrichten kann, — eine Wahrheit, die unnahbar, unerbittlich ist, die sie ist, und ewig unnachsichtig den Menschen richtet, losspricht oder verdammt: das ist für jene ein längst abgeschüttelter Angsttraum einer vorweltlichen, höchst unzweckgemäßen Phantasie- und Gefühlserdichtung, an der nur ein in Barbarei steckengebliebenes Träumervolk wie das deutsche noch hängen kann. Das ist ihnen „Idee" im einzigen Sinn, den das Wort für sie hat, im Sinne der Nichtrealität.

Nennen wir „Idealismus" die dieser entgegengesetzte Überzeugung: daß gerade das Ideale das echteste Reale, alles dagegen, was nicht Idee, wenn überhaupt, dann nicht aus sich, sondern allein von Gnaden der Idee real, das Ideale also der alleinige Realitätsquell ist, dann läßt sich der Grundgegensatz der inneren Weltstellung, auf den unsere Erwägung führt, mit einem Wort bezeichnen als der von Positivismus und Idealismus.

Diesen Streit nun theoretisch zum Austrag zu bringen, wäre Sache einer tiefgefaßten Logik. Aber zuletzt entscheidet nicht sie, sondern der Mensch — das ist das Fünkchen Wahrheit im Pragmatismus. Die Logik

iſt ſelbſt mit dem Idealismus ſo verflochten, daß, wer dieſen nicht anerkennt, auch dem Richterſpruch der Logik ſich gar nicht zu fügen braucht. Die „Idee“ iſt nur der aktive Ausdruck derſelben geiſtigen „Schau“ oder „Erſchauung“, deren Ergebnis der Logos — der Einheitszuſammenhang des gedanklich Erſchauten iſt. Was braucht aber eine „Sache“, ein Pragma, etwas „das man tut“, lange danach zu fragen, ob es auch gedacht werden kann? Der Poſitivismus mißverſteht ſich ſelbſt, wenn er ſich auf Logik, auf Theorie überhaupt einläßt, es ſei denn, um (wie der allein folgerechte Pragmatismus, nämlich der Skeptizismus der Alten) die Logik durch die Logik ſelbſt zu ſchlagen und ſich zerſtören zu laſſen, ohne damit aber für ſich irgend etwas behauptet oder bewieſen haben zu wollen, da er irgendein logiſches Gericht über ſich eben nicht anerkennt. Der Idealismus dagegen iſt verpflichtet, ſich in ſtrengſter logiſcher Prüfung vor ſich ſelbſt zu rechtfertigen. Nicht zur Widerlegung des Gegners, den widerlegt er nie; er braucht ihm keine einzige ſeiner Vorausſetzungen zuzugeben, denn ſie ſind alle idealiſtiſch. Sondern einzig ſeiner ſelbſt wegen: Idealismus iſt, nach einer Seite, gleichbedeutend mit logiſchem Gewiſſen. Da wir indeſſen hier eine Selbſtrechtfertigung des Idealismus, ihrer vollen Strenge nach, uns nicht zur Aufgabe ſtellen dürfen, irgendeine Art Rechtfertigung unſerer Behauptungen aber doch nicht unterlaſſen möchten, ſo mag zu einigem Erſatz eine kurze Erwägung dienen, die ſich füglich anknüpfen läßt an den wohlbekannten Spruch unſeres Goethe:

„Willſt du ins Unendliche ſchreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.“

Man liebt Goethe als den großen Realiſten darzuſtellen. Will er alſo etwa auch mit dieſem Spruch dem Idealismus widerſprechen? Ich glaube nicht. Denn nach allen Seiten im Endlichen fortſchreiten kann nur, wer die Allheit der Richtungen des Bewußtſeins als gegeben vorausſetzt. Das Fortſchreiten kann nur in der unendlichen Ebene gedacht ſein, die allerdings (das will das Wort bekräftigen) nur die Ebene ſtets endlicher Setzung (Kants „möglicher Erfahrung“) iſt. — Aber doch nur vom Endlichen läßt ſich zum Unendlichen fortgehen? Das wäre nicht genau; ſo ſagt auch Goethe nicht. Nicht „zum“ Unendlichen, als läge es draußen, jenſeits des Endlichen, oder himmelhoch über ihm; ſondern „ins“ Unendliche: wir ſelbſt ſind in ihm; alles Endliche iſt in ihm. Es iſt ein Endliches nur, indem es, gewiß immer gegen andres Endliches, ſich abgrenzt in der Ebene, aus dem Umkreis des Unendlichen. Dieſer alſo liegt immer

ſchon zugrunde, er iſt zuerſt, vor allem, logiſch voraus, hinaus über alles, was ſich logiſch abgrenzen läßt, allgegenwärtig, ewig, ſo nah wie fern, ſo hier und jetzt wie hinter uns zurückliegend als ewig zeugender Urgrund, vor uns voraus als ewiges Ziel. Aus ihm entſpringt, in ihn mündet alles, d. h. nicht, es verliſcht in ihm, ſondern kehrt von der Unruhe des Werdens heim, beſinnt ſich — ein ſehr beſinnliches Wort: gibt ſich Sinn — in der Rückwendung zur Stille des ewigen Seins des überendlichen Ganzen. So lebt, was lebt, des Ewigen, von und aus ihm, und ihm — und ſtirbt d. h. vollendet ſich ihm, auf es hin, in es zurück. So ſchließt ſich die Kluft zwiſchen den Sternen droben, den Gräbern drunten. Es iſt ganz wahr geſagt: Es gibt kein Drüben, ſondern was man drüben geſucht, es iſt hier und überall, in alleiniger, all-einiger Gegenwart. Hier iſt der Himmel, dieſe unſere liebe Erde, ſie iſt ſelbſt Stern unter Sternen, auch all ihr hartes Nein iſt im ewigen Ja, auch ihre Gräber und Schädelſtätten ſind im Himmel — ganz und gar begraben und verweſt, entweſt nur jenes ewige Nein, dem zuvor, unter der falſchen, ſondernden Endlichkeitsanſicht des Poſitivismus, der den Idealismus entthronen wollte, jedes bedingte Ja, vollends das (poſitiv freilich nicht faßbare) unbedingte Ja verfiel; in der Tat mit Grund verfiel, ſolange man es „abſolut", d. h. abgelöſt vom Endlichen, außer- und überweltlich dachte.

Dieſem Mißverſtand iſt unſer deutſcher Idealismus nicht ferner ausgeſetzt. Er iſt, ebenſo wie vor dem Wirklichkeitsfanatismus der Weſtvölker, auch geſichert vor dem Rückfall in die unterſchiedsloſe Allheit des Orientalen, mit ihrer unentrinnbaren Folge des Quietismus. Zwar lag darin nicht bloß die Ahnung, ſondern auf der Höhe der orientaliſchen Weltanſchauung die volle lebendige Gewißheit des Überendlichen, Überpoſitiven, Überrationalen. Aber es war das Paradies vor dem Sündenfall, vor dem Abfall der Sonderung. Sünde beſagt Sonderung, Losriß. Der Losriß aber war notwendig. Mitten durch die Entzweiung hindurch ſollte die Einheit, und konnte ſie nur, im höheren Sinne, gewonnen werden. „Das du ſäeſt, wird nicht lebendig, es ſterbe denn." Das iſt der tiefſte Sinn des Chriſtentums, der Religion des in die Welt herabgekommenen, gekreuzigten, geſtorbenen, begrabenen, doch wieder auferſtandenen — Gottes. Nur ſollen wir das nicht als ein einmaliges, ſondern ewiges Geſchehnis, das ewige Geſchehnis des Weltlebens aus Gott in Gott, aus dem Geiſt in den Geiſt verſtehen. Das hatten die beſten Myſtiker, das hatte, tiefer als ſie alle, Meiſter Eckehart begriffen, das iſt beſonders

durch Luther uns feſt eingeprägt: Gott iſt hier, mitten in der Welt, nicht irgendwo hoch droben ob ihr. Und ſei es eine Welt voll Teufel, ſei es die Hölle ſelbſt, ſo ſind Hölle und Teufel ſelbſt, wie ſehr auch in ihrem eignen hölliſchen und teufliſchen Bewußtſein außer und wider Gott, dennoch, im göttlichen Bewußtſein, Gottes. Auch ſie ſind nur von ſeinen Gnaden, leben nur ihren Tod, um ihn zu ſterben, unſterblich zu ſterben in ihn. So ſei immerhin Welt Welt, Sünde Sünde, Teufel Teufel, nur ſeien ſie es ganz, dann werden ſie auch ganz in ſich ſelbſt, das heißt in ihrer Nichtigkeit, zunichte, ſo wie der Irrtum, je gründlicher durchdacht, um ſo reiner zuletzt ſich ſelber verneint und damit ſich in Wahrheit wandelt, in ihr ſich zur Vollendung und damit zu Ende bringt.

Dieſer Idealismus iſt es, der in der Unbedingtheit deutſchen Glaubens, ſo wie Eckehart und Luther geglaubt haben, in der Unbedingtheit deutſcher Liebe, vom ſchlichteſten Volkslied bis zum Tiefſten unſeres Goethe atmet, in der Unbedingtheit des deutſchen Gedankens, in der idealiſtiſchen Philoſophie unſerer Großen aller, ohne eine einzige Ausnahme, ſich von ſich ſelber Rechenſchaft gibt, in irgendeinem verborgenen letzten Seelengrunde aber, ich wage zu ſagen in jedem Deutſchen, der nicht dieſes Namens ganz unwert iſt, dem Deutſchſein noch etwas bedeutet, wo nicht unmittelbar lebendig iſt, doch ſchlummert und aus dem Schlummer geweckt werden kann. Damit ſoll ja nicht geſagt ſein, daß eine ſolche innere Stellung zur Welt den andern Völkern etwa ganz fremd ſei. Keiner ihrer wahrhaft Großen läßt das ganz vermiſſen, jede der mächtigen Tragödien und ſelbſt Komödien Shakeſpeares läßt etwas davon durchſchimmern; Dante, Michelangelo leben ganz darin; im Tiefſten Rembrandtſcher Kunſt leuchtet wortlos ſprechend wie faſt noch nie zuvor dieſer letzte geiſtreligiöſe Sinn der höchſten Kunſt hervor. Doch iſt es ganz etwas andres als was man ſonſt unter Religion verſtanden hat: ein Schauen oder Träumen oder Fühlen über dieſe Welt hinweg in eine andre, vor der ſie ſich bücken müßte, der ſie eine Schuld abzubitten und ſie, die mit Grund ihr zürnende, zu verſöhnen hätte. Nochmals geſagt, es gibt kein ſolches Drüben, keine ſolche Über- oder Hinterwelt. Aber es gibt eine andre, letztgültige, allerpoſitivſte, allerrealſte innere Stellung des in der Welt, ganz in ihr Stehenden zu ihr als Ganzem, Unendlichem d. i. Überendlichem — Unwirklichem d. i. Überwirklichem. In dieſer Stellung freilich, indem es ſich auf ihr Ganzes und auf nichts Einzelnes, auf ihren überendlichen Grund und auf nichts Endliches in ihr richtet, erhebt ſich das dahin

eingestellte Bewußtsein wiederum ganz über sie, tritt gleichsam von ihr zurück, um so, ganz nur in sich, im letzten, ungetrennten Einheitspunkte des Bewußtseins sich zusammenfassend, zugleich ihrer (der unendlichen Welt) unzerstückten totalen Einheit, über alle Besonderung hinweg, sicher zu werden, sich in ihr, sie in sich zu bejahen mit jenem letzten, ungeteilten Ja, mit dem diese Welt in jenem überendlichen Grunde, den die Ahnung der Völker Gott nennt, sich selber bejaht. So aber ist nun für diese veränderte Bewußtseinsstellung alles Äußere, Endliche, Geteilte nicht etwa weggeworfen, sondern gerade geborgen im Inneren, Überendlichen, Ungeteilten, und in seiner echten Realität erst gesichert. Und da liegt nun der gründliche Unterschied der letzten geistigen Geartung: ob man im Äußeren lebt, nur allenfalls ein unter der Hülle hier und da verborgenes Inneres durchschimmern sieht, solchen Schimmer vielleicht mit Inbrunst aufsucht, um an ihm des tiefst Verborgenen schauernd, anbetend, aber als eines Fremden, Fernen, innezuwerden; oder ob man ganz in diesem Innern seinen Standort nimmt und nun einzig von ihm aus, nicht dieses oder jenes, sondern alles Äußere erhellt sieht, so daß nichts mehr Schatten und Schein, alles Liebe und Wahrheit, nur natürliche Ausstrahlung des Innern, nur das Wort ist, durch das es zu uns und zu sich selber spricht.

Solches Leben von innen nach außen, aus der Mitte zum Umkreis, aus der Gottheit in die Welt hinein, und nicht aus ihr allenfalls nur ganz zuletzt zu ihm zurück — das hieße nur in vereinzelter Ahnung, in zerstückter Ansicht von etwas Göttlichem — solches Leben ist es, was die großen Deutschen alle in sich gelebt und von sich bekannt haben, was aber auch in dem ganz schlichten Deutschen wenigstens schlummert und im Verborgenen wirkt und ihm die schier unbegreifliche *Unbedingtheit* mitteilt, in der er sich für sein Werk, für seine Lieben, für sein Vaterland, für was es nur sei, rückhaltlos einsetzt. Er nennt es — wenn er es überhaupt nennt und nicht einfach nur tut — sein *Gewissen*. Darin ist aber nichts von Furcht vor einer drohenden äußeren Rechenschaft, sondern nur schlichte Klarheit des bei sich Wissens: So ist es das Rechte, also hast du fraglos, ohne Markten und Rechten, so zu handeln, wenn du bestehen willst nicht vor irgendeinem äußeren Beobachter und Richter, sondern vor dir selbst, vor dem Ewigen, das nicht irgendwo von außen, sondern in dir selbst zu dir selbst spricht und dir selbst vor dir selbst Zeugnis gibt.

Daraus aber entspringt nun das Zweifache, was den Andern allen am auffälligsten fehlt: die echte *Individuität* (so sage ich lieber statt „In-

dividualität", weil diesem Wort immer noch der Schatten der Relativität anhängt), und, ihre genaue Gegenspiegelung: die echte Universität (wörtlich: In-eins-gewendetheit, Kants unbedingte Totalität, Ganzheit), die ebenso alle bloß relative, abgegrenzte Allgemeinheit (Generalität) hinter sich läßt, wie die volle Individuität die bloß bedingte Sonderheit (Partikularität) überwindet. Das ist ein wahres Überbieten; es ist nicht bloße Richtungsänderung, gleichsam Vertauschung der Vorzeichen, als ob nur derselbe Schrittgang, stets vom Endlichen zum Endlichen, das eine Mal vom Umkreis zur Mitte, das andre Mal von der Mitte zum Umkreis hin vollführt würde. Dann gälte der Einwand, daß doch beides nur beziehentlich zueinander, mit dem Einen stets zugleich das Andre gegeben sei. Sondern das Ganze dieses Schrittgangs im Endlichen wird erst bezogen und endgültig orientiert auf sein letztes, ideales Zentrum, seinen letzten, idealen Umkreis, in zwiefacher, innerer und äußerer Unendlichkeit. So mag Mathematik „deduktiv" aus Grundsätzen Folgesätze ableiten, oder von gegebenen Folgesätzen nach den Vordersätzen zurückfragen, solange bleibt ihr Tun und bleibt die logische Beziehung von Satz zu Satz immer der Art und dem ganzen Sinn nach die nämliche. Aber als sie über das „Rationale" (d. i. Ausrechenbare) ganz hinaus, das den Alten alles, das allein Zulässige war, zum Irrationalen d. i. Überrationalen, und ebenso vom Reellen zum Imaginären, d. h. nicht Un- sondern Überreellen, vom Endlichen, oder vom bloßen Fortgang ins (unbestimmt) Unendliche zum wahrhaft und durchaus bestimmt Überendlichen sich erhob, da erschlossen sich ganz neue Objekte und neuartige Methoden der Forschung, die mit den alten Mitteln „Synthesis" und „Analysis" sich keineswegs mehr darstellen ließen. Dementsprechend verstehen wir den Hinausschritt zum Idealen als dem Überrealen, mit den beiden Polen der absoluten Individuität des Bewußtseins und der absoluten Totalität des ihm Bewußten. Das ist es, was alle gotterfüllten Menschen, so Platon wie Christus, so Kant wie die Mystiker beschreiben: nicht als ein bloßes Wenden des Blicks, sondern eine völlige innere Umkehr des ganzen Menschens, eine innere Revolution ja Wiedergeburt, eine innere Neuschöpfung Himmels und der Erden, die den ganzen Menschen nach Leib, Seele und Geist ergreift und herumkehrt von der Finsternis zum Licht, vom Tod zum Leben, vom Irrpfad der Knechtschaft unter der Peitsche der Sinnlichkeit zum Pfade der Freiheit; als Erlösung von der ewigen Verdammnis der Schuld und Gottferne zur ewigen Recht-

fertigung, Reinheit vor Gott und wiedergewonnenen vertrauten Gottesnähe, Gottesgefolgschaft, Gotteskindschaft.

Folgeweise aber wandelt sich damit das ganze Denken über Welt und Menschheit, tiefer noch das ganze wollende und handelnde Verhalten gegen beide. Es gibt Kraft zum fraglosen Ausharren im scheinbar hoffnungslosen Ringen nach den ewigen Zielen, vielmehr dem ewig einen Ziel, einzig seiner selbst, keines außer ihm zu suchenden Zwecks oder Nutzens halber. An solchem, aus diesem tiefsten Quell fließenden reinen Wollen muß zuletzt alle noch so wohlberechnete, sicher zielende Energie der Anbeter der Zweckdienlichkeit scheitern, denn die hat ihre Schranke an dem begrenzten endlichen Zweck, für den sie sich einsetzt, jene echtere geistige Energie dagegen stammt aus dem unversieglichen Quell überendlichen Lebens.

Vielleicht mag mancher sich wundern, wenn wir nun das unsere Welteroberung nennen und sie den sehr bestimmt endlich gemeinten, also in ihrem Sinne „reellen" Welteroberungsabsichten der andern Völker entgegen und über sie stellen. Predigen wir mit dem vorhin Gesagten, unter Verzicht auf diese Welt, am Ende etwas wie mittelalterliche Weltflucht, Weltverachtung, Weltverneinung? — Die Antwort ist schon gegeben. Gerade in dieser tief veränderten Stellung zur Welt spricht unser Bewußtsein vielmehr ein Ja zu ihr, wie es noch nie zuvor gesprochen worden ist. Je freier in meiner Seele von der Welt, um so freier werde ich in ihr auf dem Posten stehen, „auf den, so glaube ich, Gott mich gestellt hat" — sagt Sokrates in seiner Verteidigung vor den Richtern. Je sicherer ich hier und jetzt, und überall und immer, im Ewigen, Göttlichen mich geborgen weiß, um so unverzagter werde ich, fraglos, bedingungslos, dem was der Ort und Augenblick gebietet, mich hingeben. „Nur, wo du bist, sei alles, immer kindlich, So bist du alles, bist unüberwindlich", sagt Goethe in eben jenem wundersamen Gedicht, wo er, aus dem unmittelbaren Erlebnis einer rührenden späten Frauenliebe heraus, sich klar macht, was das eigentlich ist, was „wir" — wir Deutschen — fromm sein heißen. Solche Kindlichkeit spricht aus dem treuherzigen Auge jedes echten Deutschen zu uns, aus ihr handelt er und tut Wunder, harte Wunder, die alle nur endlich eingestellte Welt nicht bloß wundernehmen, sondern entsetzen. Denn auch der lähmende Zweifel, ob das nicht Sünde sei, was das harte Gebot des Orts und des Augenblicks, etwa jetzt im furchtbaren Kriegshandwerk, ihm auferlegt, kommt ihm gar nicht und vermöchte auch

nicht ſeinen reinen, glaubenden Willen zum Guten zu beirren. Biſt du nur des reinen Grundwillens dir bewußt, der in der gegebenen Lage nicht anders als in harter, unter ſonſtigen Umſtänden vielleicht unmoraliſcher Tat ſich behaupten kann, ſo darf kein Skrupel bloß endlich begründeter Moralforderung dich zurückhalten, zu tun, was auf dem Poſten, da du nun hingeſtellt biſt, dir zu tun auferlegt iſt. Nichts iſt Sünde, was aus reinem Grundwillen fließt, vielmehr alles, auch was im gemeinen Lauf der Dinge höchſte Tugend iſt, wird Sünde, nicht bloß, wenn es aus unreinem, ſondern ſchon, wenn es nicht aus dem reſtlos reinen Willen des in ſich und nicht um irgendeines äußeren Zweckes willen Guten fließt.

Solcher reine Wille aber wird vor allem und am bedenkenfreiſten dem Volke und Vaterland ſich widmen. Denn er weiß, er dient der Menſchheit und alſo Gott, wenn er dem Volk und Vaterland dient. Auf keinem Wege ſchafft ſo gewiß wie auf dieſem auch der Geringſte mit am Weltheil. Auch die wundervolle fragloſe Treue gegen den Einzelnen, es ſei Weib, Kind, Vater, Mutter, Freund, Weggenoſſe, Herr oder Knecht, Führer oder Geführter, gilt doch, wiſſend oder nicht, der „Menſchheit in der Perſon“ des Andern, mag ſie auch in dürftiger, entſtellter, ja zerſtörter Geſtalt erſcheinen, mag die Treue verſchwendet ſcheinen an einen, der nach gemeinen Begriffen ihrer unwert iſt. Echte Treue fragt danach nicht. Iſt einer mein Nächſter, das heißt, ſo wie wir in der Welt zueinander geſtellt ſind, auf mich gewieſen, meiner an dieſer Stelle bedürftig, ſo habe ich mich ihm zu widmen, ſo wie die Lage es erheiſcht; ſollte er meiner Treue nicht wert ſein, vielleicht gar ſie zurückſtoßen, dann um ſo mehr, denn um ſo mehr bedarf er dann des moraliſchen Gegen- und Übergewichts, das ihn vielleicht noch zurechtbringt. Übrigens wird gerade ſolche Treue auch die Härte nicht ſcheuen, wo ſie zum Heile dient. Sie beweiſt ſich nicht im Streicheln und Schonen allein, ſondern, gleich der Treue des Arztes, wo die Wunde klafft, auch im Schneiden und Brennen. So auch wird die echte, tiefgründige Treue gegen Volk und Vaterland keineswegs alles an ihm, ſo wie es iſt, gut und in der Ordnung finden und bedingungslos gelten laſſen. Aber ſie wird auch in jedem Unheil, jeder Erniedrigung, mag es ſie ſich immerhin durch eigne Schuld zugezogen haben, zu ihm ſtehen und, ſoviel an ihr iſt, helfen es zu retten und zu halten, aber auch, ſoviel an ihr iſt, es von Fehlwegen zurückzuhalten oder zurückzubringen beſtrebt ſein. So haben die Propheten Israels das ewige Beiſpiel gegeben, indem ſie gerade aus der Tiefe der Treue gegen

ihr Volk es warnten und straften, schonungslos den Spiegel seiner Verfehlungen und das jähe, mehr noch innere als äußere Verderben, in das es sich dadurch stürzte, ihm vor Augen hielten, aber auch die schwersten Schicksale mit ihm trugen, schwerer als es selbst, weil aus tieferer Erkenntnis, tieferer Liebe und darum tieferem Leid, als es selbst dessen fähig war. Nicht anders haben einst unsere Größten die Tage der Schmach, der äußeren Knechtschaft und inneren Versumpfung treulich mit ihrem Volke durchgehalten, aber auch ihr Alles daran gesetzt, von innen her es wieder zu erheben und zurechtzubringen, daß es aus der Tiefe seiner Erniedrigung sich wieder emporrichten und freikämpfen und aus der nie versiegenden Kraft des Idealismus die ihm gebührende Stellung in der Welt sich wieder erstreiten konnte.

So begriffen die Vaterlandstreue unsre Altvordern, aus der Klarheit ihres Individualismus und ihres Universalismus. Wahrlich nicht aus dem Wahnglauben an die Herrlichkeit eines „deutschen Wesens", das schon da, das nicht erst zu erringen die Aufgabe, die ewige Aufgabe sei; oder an eine Deutschheit in der Sonne irdischer Glorie. Wie weit war es, wie weit ist es auch heute davon entfernt! Aber auch nicht im Sternenglanze irgendwelcher im falschen Sinne „idealen" Kronen eines bloß geistigen Ruhmes. Ihr Idealismus war kräftig genug, dem Deutschtum seine hohe, ja unvergleichliche Aufgabe ganz in dieser Welt zu stellen. Ihr Individualismus konnte sie nicht der Sorge um Volk und Vaterland entfremden, weil sie in Volk und Vaterland selbst ein Individuelles, ein in der Unendlichkeit seiner Aufgabe, nicht in der Endlichkeit seiner meßbaren Leistung Einziges, Unersetzliches erkannten. Ihr Universalismus aber ließ sie in der Sache des Volks und Vaterlands zugleich die Sache der Menschheit erkennen, zu der doch gerade für den, dem es ganzer Ernst mit ihr ist, der Weg nur durch Volk und Vaterland geht. Indem sie so die ideale Aufgabe des Staates in ihrer Tiefe begriffen, kamen sie zugleich nicht in Gefahr, den Menschen etwa ganz unter das Joch des Staates zu beugen, sie strebten im Gegenteil bewußt dahin, den Staat einzig in den Dienst des Menschen zu stellen. In solcher Gesinnung stellten sie gegen das westeuropäische Ziel der „Zivilisation" das eigentümlich deutsche der „Kultur". Zivilisation heißt Verbürgerlichung, also Verstaatlichung des Menschen, sie aber wollten Pflege, Anbau des Menschentums selber aus den inneren Wurzeln eigenkräftigen Wachstums, auf dem angestammten, heilig gewahrten, treu bearbeiteten Boden der Volks-

individuität. So sollte aus dem echten deutschen, dem vermenschlichten Staat der Menschenstaat, als der der „Kultur" der Menschheit, wo nur Menschen auf Erden wohnen, erwachsen. Das wäre also, wonach wir fragten: der Weltberuf des Deutschen.

Verstehen wir aber mit Recht so das seinsollende Wesen des Deutschen, dann muß es, wenigstens dem Keime, der Anlage nach, auch als sein seiendes Wesen nachgewiesen werden können. Das ist es, was jetzt unsere weitere Aufgabe sein wird. Zwar begegnen sich gerade im Größten die Großen aller Völker und Zeiten. Es wäre daher noch kein zulänglicher Beweis der unterschiedlichen Deutschheit des gezeichneten Charakters, wenn sich erwiese, daß wirklich in unseren Größten dieser Charakter sich einmütig und unwidersprechlich dargestellt hat. Sondern es müßte auch gezeigt werden können, daß er in erkennbarer Weise das ganze Leben unseres Volkes durchdringt und durch den ganzen Verlauf seiner Geschichte sich als bestimmende Macht in ihm bewiesen hat. Auch dann gilt keineswegs selbstverständlich der Schluß von der Vergangenheit auf die Zukunft. Unsere Zeit kann leicht scheinen von allem, was hinter uns liegt, sich lossagen zu wollen; sie verrät überall ein mächtiges Drängen vom Historischen zum Aktuellen. Aber gerade dem ist die Idee des Deutschen, wie sie uns aufgegangen ist, gewachsen wie keine andre. Sie stellt ja überhaupt kein in bestimmter meßbarer Zeitferne zu erreichendes Ziel auf; also wird der Deutsche, gerade wenn er dieser seiner Idee, d. h. wenn er sich selber treu bleibt, am wenigsten in Gefahr sein, am bis dahin Erreichten und von da aus absehbar zu Erreichenden haften zu bleiben, oder gar sich in Sicherheit zu wiegen und die Bereitschaft zu unabläßig neuem Ringen und Kämpfen zu verlernen. Je Größeres er will, um so härter wird er kämpfen müssen, um so unmöglicher aber wird auch ein Zurückgehen für ihn sein. Die Feindschaft selbst, der er überall draußen begegnet, nicht minder die inneren Widerstände, gegen die er sein „Wesen" zu behaupten hat, werden ihm täglich, stündlich gegenwärtig halten, worum und wogegen er zu streiten hat.

Oder ist zu besorgen, daß uns am Ende doch der Atem ausgehen und, nach nun schon so viele Jahrhunderte währendem schwersten geistigen und physischen Ringen, endlich die Ermattung des Alters uns überkommen werde? Allzuvieles könnte scheinen solcher Besorgnis rechtzugeben. Scheint doch die allgemeine Erfahrung zu lehren, daß Völker altern und absterben wie Einzelne. So hat Hegel, so haben sozusagen alle bisher

es angesehen. Dann wäre freilich nicht abzusehen, wie man der Folgerung auf den allgemeinen Tod der Menschheit, ja des Lebenswillens überhaupt entrinnen wollte. Die Entwicklung der Menschheit müßte dann, nachdem ihr Kreislauf vollendet ist, zu Ende gehen, und es wäre nachher, als sei sie gar nie gewesen. Das aber ist wider allen Glauben an den Geist und an Gott; logisch gesprochen: wider den Sinn der ewigen Aufgabe, wider den echten Sinn der „Wirklichkeit", denn in dem liegt ewiges Wirken. Aber auch die Erfahrungen der Geschichte sind für eine solche traurige Wahrheit keineswegs beweisend. Sie lehren allerdings, daß Völker, die für eine Zeitlang in der Welt führend waren, dann die Führung an andre abtreten mußten. Aber von dem, was sie Positives der Menschheit errungen hatten, ging nichts verloren, es wirkte, eingefügt in das größere Ganze, auf tausend Wegen weiter in der Geschichte und wirkt bis heute; es trat nur zurück, mußte zurücktreten, sofern es selbst bloß ein begrenztes, vorläufiges Ziel bedeutete, nun aber das größere jenseit seiner sichtbar geworden war. Das endliche Ziel kann erreicht und dann überboten werden; es genügt ein endlicher Krafteinsatz, um es zu erreichen; damit ist dann die Aufgabe, und mit ihr die zu ihrer Lösung eingesetzte Kraft, erschöpft. Eine ewige Aufgabe aber erschöpft sich selbst nicht und erschöpft (mag das immerhin mechanischer Analogie widersprechend scheinen) nicht die für sie sich einsetzende Kraft. Vielmehr jeder neue Sieg der Idee wird zum neuen Kraftquell: selbst aus unversieglichem Born stammend, erschließt sie diesen im Menschen, der sich ihr widmet. Beweisen, so wie man einen Satz der Mechanik beweist, läßt sich das freilich nicht. Aber es beweist sich so, wie Gott sich beweist: indem es sich lebt. Wer in der Freiluft der Idee selber atmet und nicht in den Kerker des Endlichen sich selber eingeschlossen und wie eingemauert hat, erfährt es so; aus solcher Erfahrung aber wird er niemals solchen Zweifel sich anfechten lassen, sondern er traut den ewigen Sternen, die fortfahren würden ihm zu leuchten, auch wenn wir wüßten und astronomisch ausrechnen könnten, daß morgen oder übermorgen die Lichter droben und mit ihnen der armselige Stern, der uns trägt, erloschen sein wird. Nicht das Gestern ist, wonach wir fragen, noch das Heut und Morgen. Also wollen wir auch nicht bloß im Gestern die treibenden Kräfte aufspüren, die mit dem Gestern und aus ihm das Heute geboren haben und das Morgen zu gebären im Begriff stehen. Sondern wir möchten die ewige Kraft erkennen, die, statt je sich zu verbrauchen, je Größeres sie vollbringt, nur um so machtvoller

sich entfalten muß. Wir möchten sie erkennen, nicht als ein uns gegenüberstehendes Fremdes, sondern indem sie, durch Berührung mit unserem Innersten, in uns selber lebendig wird. Wir möchten uns selber darin erkennen, erkennen, wie wir erkannt sind; um aus solcher Erkenntnis dann diese hohe Kraft einzusetzen für das klar begriffene ewige Ziel.

3. Deutſcher Glaube: Eckehart

Soll in der Kürze, wie es hier nur angängig iſt, ein Bild der inneren, ſeeliſchen Haltung des Deutſchen auf Grund ihrer geſchichtlichen Bezeugungen entworfen werden, ſo verſteht ſich, daß etwas mehr als einige Schlaglichter nicht gegeben werden kann. Vorerſt ganz ſoll hier abgeſehen werden von den wirtſchaftlichen, den politiſchen Zuſammenhängen, den wiſſenſchaftlichen, den techniſchen Schöpfungen des Deutſchen, obgleich gewiß auch an dem allen ſeine Seele teilhat. Näher liegen uns die Gebiete der Kunſt und Dichtung; hauptſächlich aber ſoll unſer Blick geſammelt bleiben auf das, was man „Weltanſchauung“ nennt, die ſich beſonders nach zwei Seiten ausſpricht: als religiöſer Glaube und als philoſophiſcher Gedanke. Da aber dürfen wir uns nicht begnügen, an einigen wenigen Hauptgeſtalten, wie Eckehart, Luther, Kant, die deutſche Art uns klarzumachen, ſondern es ſoll verſucht werden, wenigſtens einen Durchſchnitt der ganzen Entwicklung zu geben. Namentlich darf an den Urſprüngen nicht vorbeigegangen werden, ſchon weil einzig die altgermaniſche Weltanſchauung ganz auf dem eignen Boden des Deutſchtums erwachſen iſt, alles Spätere dagegen ſchon in engem Zuſammenhang mit der Geſamtentwicklung des Abendlands ſteht.

Die Göttervorſtellungen unſerer heidniſchen Vorfahren beruhten unverkennbar, wie die aller andren Völker, zunächſt auf ſchlichter Naturanſchauung. Auch das iſt nicht ihnen eigentümlich, daß ſie zugleich vom frühſten Stadium an einen ethiſchen Einſchlag zeigen. Viel deutlicher aber, als etwa die der Veden, ſind die germaniſchen Götter Weſen nach Menſchenart, doch gewaltig, langlebig (nicht unſterblich), dem Menſchen übermächtig, ſeine gebietenden Herren. Sie ſind dabei ſehr individuell, in eignen Charakteren ausgeprägt, nicht ſelten mit inneren Widerſprüchen behaftet, problematiſch gleich tragiſchen Helden, daher auch tragiſchen Schickſalen unterworfen. Sie ſtehen darin den Göttern der Griechen, vielleicht nur dieſen, nah und gegen ſie kaum zurück. Einer der erſten Darſteller der altgermaniſchen Religionsgeſchichte, Richard M. Meyer, erkennt den „wahren Idealismus“ der Göttervorſtellungen unſrer Altvordern in dem „leidenſchaftlichen Ernſt, den Odin im Suchen und Denken, Thor im Handeln darſtellt“; einem Ernſt, der doch einen übermütigen Spaß nicht ausſchließt; aber gerade das Lachen der germaniſchen

Götter ist eigen, vom „Homerischen Gelächter“ merklich verschieden; es ruht, wie das Shakespearesche Lachen, auf tragischem Hintergrund. So vergleicht Gustav Freytag das unheimliche Lachen Gelimers über den eignen tiefsten Sturz dem des Lear. „Selbst Zeus“, sagt Meyer, „wirkt frivol, Jupiter flach neben diesen Gestalten, auf denen das volle Bewußtsein des menschlichen Schicksals und das ganze Pflichtgefühl des Deutschen lastet.“ Er fühlt sich dabei erinnert an Dürers „Ritter zwischen Tod und Teufel“. Die Verwandtschaft ist in der Tat auffallend, so in dem gefaßten Ernst des Ritters wie in dem grimmen Humor der Darstellung der beiden Unholde. In seinen Göttervorstellungen spiegelt das germanische Volk, wie jedes, treulich die eigne Art. „So wurden diese Männer erzogen. Sie konnten in ihrem leidenschaftlichen Eifer grausam sein wie der heilige Olaf, furchtbar wie Karl der Große, aber auch mild zugleich wie der Angelsachse Alfred und der Däne Kanut. Frivolität aber, leichtsinniges Spiel mit ernsten Dingen hatte sein Abbild in Loki, an dem germanische Strenge furchtbare Rache nahm für seine Gesinnung, nicht für seine Taten.“ Von selbst versteht sich, daß die altgermanischen Götter vor allem streitbare Recken sind, im Kampfe hart wie die rauhen germanischen Scharen selbst. Überhaupt sind die Götter menschlichen Leidenschaften und Bedürfnissen unterworfen, keineswegs als solche gut, aber noch viel weniger „jenseits von Gut und Böse“, sondern dem sittlichen Gericht verantwortlich nicht anders als der Mensch. Aber mit ihm fügen sie sich auch in eine Art Staat, natürlich ganz in den Formen, wie sie dem Germanen geläufig sind. Gegen ihre rechtliche Ordnung steht Loki, ursprünglich der Gott der ebenso wohltätigen wie furchtbaren Macht des Feuers, als Oberster eines Heeres höllischer Geister, das Urbild des mittelalterlichen Teufels, auch in den fratzenhaften, gutmütig oder bitter humorvollen Zügen. Der tragische Hintergrund aber vertieft sich mehr und mehr. Neben schwächeren Spuren eines Weltschöpfungsmythus tritt weit bestimmter und eindrucksvoller (ganz deutlich zwar nur in nordischer Ausprägung erhalten) die düstere Vorstellung der Weltverbrennung und des Götterstürzes hervor. Er ist tragisch verschuldet durch Rechts- und Treubruch der Götter selbst, den gerade der Feind Loki ihnen vorhalten darf. Rechts- und Treubruch: denn wie der Heerführer der Gefolgschaft, nicht bloß diese ihm, Treue schuldet, so entspricht dem Führerrecht des göttlichen Heergewaltigen die eigene Treupflicht gegen die, die ihm treu sind. Wotan, der stürmende Herr der Heerscharen, darf seine Helden nicht gleich ruhm-

losen Knechten gen Hel fahren lassen; er sammelt die Gefallenen um sich als seine ständige Begleitschar, die Schar der Einherier. Der menschliche Held weiht sich solch edlem Los durch Zeichnung mit dem Speer, mit dem einst der Gott selbst sich durchbohrt hat, und gewinnt so durch die Todesweihe Unsterblichkeit. Der ursprüngliche Todesgott wird damit zum Lebensgott — ein Motiv, das man für christlich zu halten geneigt wäre, läge es nicht mit hoher Wahrscheinlichkeit christlichem Einfluß zeitlich weit voraus. Auch der Monotheismus bereitet sich in dieser bestimmteren Ausprägung der Gestalt des obersten der Götter deutlich vor: allein Wotan vermag auf solche Weise Rettung vom Tode zu gewähren; dadurch hebt er sich aus dem Chor der Götter einzig heraus, erscheint oft geradezu als der Gott der Germanen, gegen den die andern alle verblassen. Nah verwandt dem christlichen Gedanken, dennoch auch echtgermanisch ist das Motiv des gestorbenen und wiederkehrenden Gottes Balder, wiederum zugleich als Bürgschaft der möglichen Todesrettung des Sterblichen. Dies etwa die bemerkenswertesten, eigenartig deutschen Züge unserer Göttersage, zu der uns leicht die verwandten Züge der Heldensagen einfallen werden.

Nun tritt diesem Germanen, überall wohin das große allgemeine Drängen und Hinundherwogen der Völkerwanderung ihn verschlägt, bald auch durch Sendboten, die ihn im eignen Lande aufsuchen, das Christentum nahe, mit der ergreifenden Verkündigung des schon vorweltlichen, hoch über der Welt thronenden einigen Weltherrn, der diese arge Welt doch wert erachtet hat den eigenen Sohn hinzugeben, daß er, ihr das verwirkte Leben zurückzuschenken, sich selbst freiwillig in den Tod gebe. Das griff hoch hinaus über die heimischen Mythen, es war gleichwohl manchem davon, gerade ihrem tiefsten Gehalt, nah verwandt, am verwandtesten dem starken, lebendigen Sinn für die Unbedingtheit einer Treue, die bis zur Selbsthingabe nicht sowohl von außen her sich verpflichtet glaubt als aus eigenem freien Willen sich selber verpflichtet, und zwar gegenseitiger Treue, des Herrn wie seiner Gefolgschaft. Es entsprach überhaupt als Ganzes dem dem Deutschen natürlichen Zug der Hingabe an ein Überpersönliches, Unsichtbares. Ohne Zweifel war der Germane von damals, so wenig das Grübeln über große und kleine Dinge ihm fremd war, doch noch ganz außerstande, das Christentum als Lehre, nach dem Wortverstand seiner steilen Abstraktionen, in sich aufzunehmen und zu verarbeiten. Aber seinem innersten Lebenskern erwies gerade das an ihm sich am zugänglichsten, was in der Tat sein innerster Kern ist: eben der Sinn der unbedingten

Hingabe der Person an die Idee, die Erhöhung des durchaus menschlichen Verhältnisses einer Liebe, die vor allem persönliche Treue und Glauben von mir zu dir, von dir zu mir bedeutet, zum idealen Treuverhältnis des Menschen, bis in den innersten Grund seines nur ihm eigenen seelischen Wesens, gegen den schlechthin alle menschliche Persönlichkeit überragenden einigen Herrn und Schöpfer, den wahren Allvater Gott. Etwas davon fühlt sich heraus schon aus dem ältesten erhaltenen Selbstzeugnis des deutschen Menschen von dem Eindruck der christlichen Lehre, dem Wessobrunner Gebet: „Das erfuhr ich unter den Menschen als der Wunder größtes, daß Erde nicht war noch Überhimmel noch Baum noch Berg, daß Sonne nicht schien noch Mond leuchtete noch das gewaltige Meer: als da nichts war von Enden noch Wenden, da war der eine allmächtige Gott, der Männer mildester. Und da waren auch mit ihm viele göttliche Geister. Und Gott ist heilig ...“ Dieser merkwürdige Eingang des Gebets, in den heimischen Rhythmen und Stabreimen an urheidnische Weltschöpfungsdichtung unverkennbar anklingend, läßt lebendiger als irgendein andres redendes Zeugnis den Eindruck nachfühlen, den die Predigt des einen, allem überlegenen, heiligen und zugleich „mildesten“ Gottes auf den der heidnischen Anschauungen noch ganz bewußten Deutschen der Zeit des Übergangs zum Christentum machte. Nicht minder läßt die reinste epische Darstellung der evangelischen Geschichte, der Heliand, das Hineinwirken des altgermanischen Grundethos in die mit Wärme übernommene Gefolgschaft des göttlichen Helden und Königs Krist erkennen: „Gott ist der hehre Himmelskönig, der Siegesfürst, der mächtige Schutzherr, der von der Himmelsaue her über alles waltet, das Land und die Leute. Ihm soll man dienen um seine Huld, lautere Treue ihm tragen, dann gewinnt man Anteil am himmlischen Reich, Heim in dem Besitz da droben auf der grünen Gottesaue; dann kommt man in seine Gewalt, genießt mit seinem Herrn das köstliche Treiben, hat seine Huld und lebenslangen Ruhm.“ Ganz unbefangen „wird auf Christus und seine Jünger das Verhältnis des Fürsten zu seinem Gefolge übertragen. Krist ist der mächtige, der berühmte Herrscher, der kräftigste der Könige, der liebe Landeswart, der gern viele Mannen empfängt und ihnen Schutzherrschaft verheißt auf lange Zeit, wie er es wohl zu leisten vermag. Seine Jünger sind seine Degen und sein Gesinde, treuhafte Mannen, kraftberühmte, edelgeborne Männer“. Die Ethik der Bergpredigt: Demut, Sanftmut, Liebe, selbst Feindesliebe wird rückhaltlos warm auf-

genommen. Nur verrät ſich nirgends irgendwelche Hinneigung zur Weltverneinung; der Wert des irdiſch-menſchlichen Lebens wird noch in voller Unbefangenheit bejaht. Auch waltet nach wie vor das unabwendliche Todeslos, das gelaſſen auf ſich zu nehmen dem Tapferen geziemt. Wäre das etwa widerchriſtlich? Gewiß iſt es die Anſchauung des germaniſchen Heidentums; aber etwa weniger des germaniſchen Chriſtentums? Ganz ſo tapfer denkt Luther, denkt jeder rechte Deutſche auch als Chriſt über den Tod und alles, was ſonſt von außen her den Menſchen treffen mag. Er weiß, daß „dieſer Dinge keines bis an die Seele reicht“ (Luther), er läßt ſich geſagt ſein: „Alle Dinge ſind euer, es ſei Leben oder Tod, Gegenwärtiges oder Zukünftiges.“ So aber brauchte der Deutſche ſeine alten Götter nicht ganz zu den Toten zu werfen; dafür hatten ſie ihm ſittlich zu viel bedeutet. Wotan der ſtürmende lebt fort als Erzengel Michael mit dem Flammenſchwert, noch uns als der „deutſche Michel“ nicht ganz fremd; der gutmütige Thor als Sankt Peter uſf.

So hatte der Deutſche Eigenes genug in das neu Aufgenommene hineinzuverarbeiten. Seine ganze Eigenheit trug er in es hinein. Iſt doch ſein Eigenſtes nichts andres als — die Eigenheit ſelbſt, dies Sich-ganz-Einſetzen und Ernſt machen mit jedem, in das er ſich einmal einläßt. Die Griechen haben die ſpekulative, die Lateiner die aktive Seite des Chriſtentums vorzugsweiſe aufgenommen. Bei jenen wird es zur neuen, alles vollendenden, alle Rätſel löſenden Philoſophie, bei dieſen zu einer neuen, nur wirkſameren, nicht minder als abſchließend gedachten Form des Weltimperiums. Der Reichsgedanke, mit der monarchiſchen Spitze, wie ſchon Ariſtoteles, der Lehrer Alexanders, ſie für das Weltall fordert, der Gottesſtaat, die Civitas Dei, und damit die Geſchichtsbedeutung des Chriſtentums für das Ganze der Menſchheit, das wird dem doch ſtark perſönlich gerichteten, zugleich philoſophiſch geſtimmten Auguſtin faſt zur Hauptſache, zum beherrſchenden Mittelpunkt der chriſtlichen Lehre, die damit erſt zum Dogma von allgeſetzlicher Verbindlichkeit ſich verfeſtigt. So muß alles Innerſte ſich der gewaltigen Organiſation des geiſtlichen Regiments fügen, dem alle weltliche Befehlsgewalt, auch alle menſchliche Wiſſenſchaft und Philoſophie, nicht minder alle künſtleriſche Kultur rückſichtslos unterjocht wird. Dieſem Geiſte des lateiniſchen Chriſtentums widerſtrebt der Deutſche von Anfang an. Aber er wird von ihm bezwungen, er geht für eine Zeitlang ganz darin ein; er fühlt ſehr wohl, es iſt nicht ſein Eignes, kann es nie ganz werden, aber, dem Sinn des Chriſtenglau-

bens einmal gewonnen, zögert er nicht, auch das auf ſich zu nehmen; es war einmal damit verwachſen, und in gewiſſer Weiſe empfand er wohl auch dieſe Zucht als ihm heilſam. Die ſich eng damit verbindende, in der lateiniſchen Kirche früh zum Durchbruch gekommene Grundſtimmung der Weltverneinung, der Weltverdammung war ſeinem letzten Weſen vollends fremd und entgegengeſetzt; dennoch zwang er ſich bald auch da hinein. Faſt als wollte er für den wilden Einbruch in die fremde Kulturwelt, der ihn ſelbſt noch weit mehr als ſie aus ſeinen Wurzeln geriſſen, ihn innerlich weit mehr als äußerlich zerrüttet hatte, ſich ſelbſt eine Buße auferlegen, fügte er ſich für Jahrhunderte faſt ſtrenger, innerlicher jedenfalls und aufrichtiger noch als die Völker ſelbſt, die dieſe ſeltſame Loſung ausgegeben hatten, unter das harte Joch einer Weltanſchauung, die zu ſeiner freien und frohen, tapferen, weil unbefangenen, ohne Arg und Trug in die Welt ſtürmenden Jugend faſt den äußerſten Gegenpol bildete. Aus dieſem Keim entwickelte ſich in grauſamer Folgerichtigkeit die furchtbare Tragödie des deutſchen Früh-Mittelalters.

Die Grenze bezeichnet Karl der Große. Er wollte noch, und vermochte, ſolange er lebte, in wunderbarer Klarheit die drei Urgewalten, deren innerer Streit ſo viele gewaltſame Zuckungen hervorrufen ſollte, auseinanderzuhalten und jedem ſeinen eignen Bezirk zuzuweiſen: dem Chriſtentum und ſeiner Organiſation, der Kirche; dem antiken Reichsgedanken, mit der ganzen von ihm getragenen Kultur und Bildung, und dem in ihm noch ungeſchwächt lebendigen Germanentum. In ſeinen erſtaunlich den Jahrhunderten vorgreifenden Plänen zur Volksbildung traf er zugleich wie in vorſchauendem Hellblick den Weg, auf dem allein, wenn überhaupt, ein innerer Ausgleich der im Wetteifer um die Seele des Deutſchen ringenden Mächte möglich geweſen wäre. Aber es hätte einer ganzen Folge ihm gleichgeſinnter und gleich fähiger deutſcher Herrſcher bedurft, um ſeinen Gedanken zu verwirklichen, vielmehr er hätte wohl auch unter den günſtigſten Bedingungen ſich nicht verwirklichen laſſen. Jedenfalls, er hat den gewaltigen Mann nicht überdauert. Seine Schöpfung zerfiel alsbald nach ſeinem Tode, Deutſchland und Frankreich gingen fortan getrennte Wege, der verführende Gedanke der Einheit der abendländiſchen Chriſtenheit unter einem weltlichen und einem geiſtlichen Regiment lebte nur fort, um als Fehlziel den Deutſchen von ſeiner wahren Aufgabe abzulenken, ihn in ſich ſelbſt zu entzweien und im Ringen nach Unerreichbarem ſich faſt verbluten zu laſſen.

Die Geſchichte des deutſchen Königtums von Karls Tode bis zum Interregnum wird ſo zu einer faſt ununterbrochenen Folge von Tragödien, deren wahrer Träger nicht die Perſonen, die da auf der Bühne der Welthiſtorie der Reihe nach auftreten, ſondern — die Seele des Deutſchen iſt; heldenhaft ringend, heldenhaft ſich opfernd für eine Idee, die nur inwendig in ihm lebt, draußen in der Welt keinen Boden findet und finden kann. Wie ſtets wieder, ſo ſetzt damals der Deutſche ſich ganz ein für ein Ganzes — und ſcheitert, muß ſcheitern an all dem Stückwerk inmitten zwiſchen den gegebenen Bedingungen und dem Unſichtbaren, Ungreifbaren, nach dem er ſo unbelehrbar wie erfolglos ringt. Es war nicht die innere Uneinigkeit und Unfügſamkeit allein, die freilich auch die tüchtigſten, auch einige wahrhaft große deutſche Herrſcher bei jedem neuen Anlauf hemmen mußte und nach den verheißendſten Siegen wieder ſcheitern ließ, es war die Unwirklichkeit des Zieles ſelbſt, um das ſie rangen, es war der Zwieſpalt in der eignen Bruſt. Ein ſchiedlich friedliches Verhältnis zwiſchen weltlicher und geiſtlicher Gewalt, ſcheinbar ein einfaches, durchſichtiges, ganz wohl lösbares Problem, wurde mehr und mehr zur hoffnungslos unlösbaren Aufgabe, zum innerlich zerſtörenden Krankheitskeim, weil das, wogegen es zu ſtreiten zwang, den Streitenden ſelbſt innerlich band. Das Rom, das der Deutſche im Sinn hatte, deſſen äußere Darſtellung er doch nur im wirklichen Rom ſuchen konnte, war in der Tat ein ganz andres, nur in ſeiner Idee lebendes. An dieſes mit ſeiner ganzen Seele gebunden, ließ er allemal im entſcheidenden Augenblick ſich die Waffe aus der Hand gleiten gegen das Rom der äußeren Wirklichkeit, das ſeinerſeits nur zu genau wußte, was es wollte, und unerbittlich ein klar umriſſenes, beſtimmt ausgeſprochenes Ziel verfolgte. Nur den äußerlich eindrucksvollſten Beleg dafür bietet die harte Demütigung Kaiſer Heinrichs IV. vor dem Papſt Gregor. Wir empfinden ſie bis heute als nie wieder abzuwiſchende Schmach, als Wegwerfung aller Würde des königlichen nicht nur, ſondern des deutſchen Namens. Die Zeit, Heinrich ſelbſt empfand es nicht ſo, konnte es gar nicht ſo empfinden. Die von Cluny ausgegangene finſtere Lehre der abſoluten Weltverdammung übte damals dieſe unheimliche Gewalt über die Seelen der Völker und ihrer Herren; ihre unabweisbare logiſche Folge war die unbedingte Obgewalt des geiſtlichen Imperiums, das die Sache des ewigen Heils vertrat, über das aus der Sünde der Zeit geborne, mit ihr dem nahen Untergang verfallene weltliche Regiment. Dawider mochte der Deutſche,

unter dem unmittelbar gefühlten, unerträglichen Druck, die klaren Forderungen des Tages vor Augen, ſich wild aufbäumen wie ein freiheitdürſtendes edles Roß, aber er blieb unter dem Joch, weil er die Grundvorausſetzungen des Gegners doch eben ſelbſt innerlich bejahte.

Aber der Bogen war bereits allzu ſtraff geſpannt. Das Papſttum, des Kaiſertums in dieſem Zeitpunkt faſt bedingungslos Herr, damit zum Gipfel ſeiner Macht emporgeſtiegen, wagte die ganze unter ſeinem Szepter nunmehr geeinte Chriſtenheit aufzubieten zum Heerzug gegen die Sarazenen, ihnen das Heilige Land, das ſie in Beſitz genommen, wieder zu entreißen. Die eben aufblühende Romantik des Rittertums, in ihrer Unwirklichkeit das rechte Gegenſtück der asketiſchen Abkehr von der Welt, die von den Klöſtern her tief in alle Lebenskreiſe hineinwirkte, folgte wie magiſch gezogen dem neuartigen phantaſtiſchen Aufruf, getrieben ebenſowohl von aufrichtig frommer Geſinnung wie vom lockenden Abenteuer, zwei Dingen, die zu ſeiner ganzen Art gleich wunderbar zuſammenſtimmten. Indeſſen, war ſchon Rom ein allzu unwirkliches Ziel geweſen, ſo erſt recht das Heilige Grab. Was man wirklich erſtritt, wurde ganz etwas andres, als worum man ausgezogen war, faſt ſein volles Gegenteil. Für ein traumhaft unwirkliches Ziel war die weltliche Heerkraft aufgeboten worden; im Ernſte des Kampfs, auf fremdem, gefahrenreichem Boden, mit einem ganz ebenbürtigen, gleich ritterlich kampfgerüſteten Gegner lernte der abenteuernde Ritter, der Mann und Held, ſich wieder fühlen. Der weltweite Ausblick, der ſich ihm öffnete, befreite ihn zugleich aus der kleinlichen Enge der unabläſſigen Fehden daheim mit dem Nachbar vor der Tür oder des bloßen Spielgefechts in den Schranken des Turniers. Ungeahnte Horizonte taten vor ſeinem erſtaunten Blick ſich auf. Er machte die unerwartete Entdeckung, daß es jenſeits der Chriſtenwelt, ſtatt der heidniſchen Wildheit, die er ſich geträumt, eine hoch ausgebildete Kulturwelt gab, in der recht viel von der für das Abendland verſchütteten Kultur des Altertums gerettet und in eignen Formen wiedererſtanden war; eine reich, wennſchon einſeitig entfaltete Wiſſenſchaft, Technik, vornehme und phantaſievolle Kunſt, Dichtung, allgemeine Lebensgeſtaltung, eine rechtliche und ſtaatliche Verfaſſung, in der ſo kriegeriſche Tüchtigkeit wie Edelſinn gedieh, nicht bloß gewachſen, ſondern in vielem überlegen der chriſtlichen. Das ideal geplante Unternehmen ſcheiterte kläglich, mit jedem neuen Anlauf nur deſto kläglicher, verlief ſich endlich im Sande vereinzelter kraftloſer Vorſtöße, die kaum

noch etwas von dem Geist, in dem es begonnen war, erkennen ließen. Dadurch aber mußte die ganze Weltanschauung, aus der das seltsame Abenteuer als scheinbar reifste Frucht hervorgewachsen war, einen Stoß bekommen, ja in den Grundfesten wankend werden. In fast jähem Umschwung erhebt sich aus dem Zusammenbruch eine völlig andre Welt: weltliche Literatur, Ansätze weltlicher Wissenschaft, weltlicher Staatsauffassung, eine neue Weltfreude überhaupt, Freude an all dem Irdischen, das man solange schnöde verleugnet und geschmäht hatte, Lust am Leben, an natürlichem Lebensgenuß, kraftvoll freiem, nicht mehr von innen her geknechtetem Wirken und Schaffen um greifbar irdische Ziele, Natursinn und Formenfreude, Frauenliebe, Behagen an heimischem Wesen, Sprache, Sang, Gedicht, Ansätze nationalen Empfindens auch im politischen Sinn. Denn auch die unwahre Fiktion der Einheit der Christenheit hatte, gerade da sie im Einsetzen für ein großes gemeinsames Ziel sich bewähren sollte, die Probe schlecht bestanden; schärfer als je scheiden sich gerade von da ab die nationalen Charaktere; die Stadtstaaten und Kleinfürsten Italiens, die mehr zusammengefaßten staatlichen Einheiten Spaniens, Frankreichs, Englands machen sich unabhängig und wissen fortan, in verschiedenen Graden, ihre Eigenheit sicher zu behaupten. So erlebt auch Deutschland unter Friedrich Barbarossa das erste Vorgefühl eines deutschen Einheitszugs, wie er besonders in Walter von der Vogelweide sich ausspricht. Das Kaisertum besinnt sich auf den altrömischen Staatsbegriff; Friedrich II. begründet zum erstenmal ein völlig modernes Staatswesen, leider fern von Deutschland, auf einem verlornen Außenposten. Doch bleibt auch für das arg zerrüttete deutsche Stammland das Errungene nicht ganz verloren. Zwar das Reich verfällt mit dem Sturz der Hohenstaufen der äußersten Verwahrlosung, aber aus dem Chaos arbeiten neue politische Gebilde sich empor, gegen die die Königsgewalt mehr und mehr zurücktritt: Fürsten- und Bistümer, Markgrafschaften usw., besonders aber die Städte, rasch aufgeblüht durch die Steigerung des Handels und Gewerbes, welche die engere Fühlung mit dem Osten als lebensfähigste Frucht der Kreuzzüge hinterließ. Mit dem allen bleibt Deutschland zwar weit zurück gegen die Staatenbildung Westeuropas, die darauf abzielte, die Gesamtkraft der Nation zur Einheit zusammenzuschließen. Aber doch konnten Einzelkräfte sich in großem Reichtum entfalten, die ungewollt und meist unbewußt doch auch der Erstarkung der ganzen Nation zugute kamen. Ganz entsprach es der deutschen Art, selbsteigne Kraft in engem, übersehbarem Bereich ent-

ſchloſſen einzuſetzen und ſo eine reiche Mannigfaltigkeit höchſt individueller Geſtaltungen zu erzeugen.

Aber noch keineswegs gebrochen iſt damit die Weltanſchauung des Mittelalters. Sie faßt vielmehr erſt jetzt in der Philoſophie der Scholaſtik ſich großartig zuſammen. Den Alten entnimmt ſie nichts, als was den feſtſtehenden Lehren der Kirche ſich anpaſſen läßt und ihnen zur Rechtfertigung dient. Den Worten nach wird der Vernunft die Entſcheidung zugewieſen, in Wahrheit wird ſie, ſtrenger als je, dem ewig wandelloſen Dogma der Kirche dienſtbar gemacht. Auch was von freier Naturforſchung ſich langſam anzubahnen beginnt, muß ſich gefallen laſſen, in das mit eiſerner Folgerichtigkeit formenſtreng aufgeführte Lehrgebäude miteingefügt zu werden. An ſeinem Ausbau ſind die Nationen des chriſtlichen Abendlands faſt zu gleichen Teilen beteiligt, doch iſt es ein Deutſcher, Albert von Bollſtädt (Albertus Magnus), deſſen umfaſſender Geiſt und Rieſenfleiß dem Vollender des Baus, Thomas von Aquino, nicht nur die gewaltigen Bauquadern, ſondern auch die mächtigen Linien des Grundriſſes zu dem ſtarken philoſophiſchen Bollwerk lieferte, durch das das geiſtlich-weltliche Imperium Roms ſich gegen den von allen Seiten drohenden Anſturm der „Welt“ zu ſichern gedachte. Gewiß ganz deutſch iſt der gründliche Ernſt, die ſelbſtloſe Hingabe, mit der die Aufgabe erfaßt wurde, aber wahrlich nicht deutſch dieſe Aufgabe. Freilich auch nicht deutſch wäre es geweſen, das, was das deutſche Gemüt unter unſäglichen inneren und äußeren Kämpfen und Opfern in ſich aufgenommen hatte, nun auf einmal unbeſehen wegzuwerfen. Es galt, es erſt einmal bis aufs letzte zu durchdringen, um es dann etwa vom innerſten Kerne her zu überwinden und Neues daraus zu entwickeln; aber bis dahin war es noch weit. Eher mochte in der Freiheit der Dichtung und Literatur der Geiſt der neuen Zeit ſich regen. Wirklich gebärden ſich Epos und Minnelied jener Zeit mitunter faſt übermütig frei. Indeſſen ſie ſtehen, in Stoff und Form, unter fremdem Einfluß; wo aber, wie in Wolfram von Eſchenbach, eigendeutſche Züge durchleuchten, verrät ſich die noch ungeſchwächte innere Herrſchaft des wenn auch eigen erfaßten, doch immer noch typiſch mittelalterlichen Chriſtentums, zu dem ein Hartmann von Aue, nach ſtark weltlichen Anfängen, dann, als Dichter des Gregorius und des Armen Heinrich, reuig zurückkehrt. Freier davon, bodenſtändiger iſt das nationale Heldenepos, vor allem das Nibelungenlied. Es hat uns immerhin etwas noch gerettet von der Urkraft germaniſchen Heidentums. Und doch, wie erſcheint auch das übertüncht vom neuen höfiſchen und —

wenn auch nur oberflächlich — christlichen Geist. Aber auch in seinem Besten, in dem Ernst seiner Tragik, bleibt es schließlich rückwärts gewandt.

Man spricht jetzt viel vom „gotischen Menschen". Diese Benennung wenigstens sollte man endlich abtun. Warum durchaus das Schimpfwort des Romanen übernehmen wider den Barbaren, der, seiner geschichtlich unwahren, sachlich verständnislosen Vorstellung nach, die herrliche alte Kultur durch seinen Einbruch verwüstet hatte, um etwas hinterwäldisch Unverständliches, feinerem Empfinden Ungenießbares an ihre Stelle zu setzen! Man hat sich, unter jener Benennung, eine innere Einheit zu konstruieren versucht zwischen der nun einmal „gotisch" genannten Kunstweise, scholastischer Gedankenfügung und — der Mystik Eckeharts. Es mochte verlockend scheinen, unter diesen drei zeitlich nahezu zusammentreffenden Schöpfungen eine Art seelisches Band zu suchen und daraus auf die innere Verfassung der deutschen Seele etwa vom ausgehenden 12. Jahrhundert bis zu den Vorboten der Neuzeit zurückzuschließen. Doch sind da tiefe Unterschiede. Von Eckehart hernach. Die Gotik aber, als Stil, ist nicht mehr, vielleicht nicht in gleichem Maße eigentümlich deutsch wie die romanische Kunstweise, mit der sie anfangs ganz die antike und katholische Richtung auf geschlossene Einheit und Totalität teilt, wie sie eben dem „katholischen" (d. h. auf Allgemeinheit gerichteten) Geiste des Mittelalters überhaupt, aber nicht unterschiedlich deutschem Geist entspricht. Deutsch ist vor allem nicht dieser Stil als Stil, deutsch allein, was der Deutsche, nur er, daraus gemacht hat; deutsch das Sichlosringen zu einer über jede in sich geschlossene Einheit ins Unendliche hinaus dringenden Entwicklung; deutsch daher jener konstruktive, synthetische Zug, der wie aus der Wurzel Stamm, Äste, Zweige, Blätter, Blüten frei und eigenständig, unerschöpflich individuell lebendig hervorquellen läßt. Deutsch aber gerade nicht das Abschließen im ruhenden Ganzen, das wie in einer steinernen Demonstration den Zusammenschluß von Gott und Welt, in unbedingter, knechtender Unterjochung dieser unter jenen, zu sinnfälliger Darstellung bringt. Diese Aufgabe war ihr von außen, durch die herrschende Kirche gestellt, in deren Auftrag die Bauhütte und der einzelne Handwerker dann bei der Ausführung allerdings vielfach mit großer Freiheit von dem Seinigen hinzutun durfte. Darin mag man diese Bauweise der Scholastik vergleichen und dann umgekehrt in dieser auch einen gewissen Anklang entdecken an das ganz unbewußte Arbeiten individueller Gedankengestaltung, wie es andrerseits, nicht die Gotik überhaupt, als Stil,

aber die eigenartig deutſche Auswirkung der Gotik erkennen läßt. Dieſe verfährt erzeugend, genetiſch, aber noch beugt die Erzeugung der Formen, der Lichtwirkung und alles, was ſonſt zum Geſamteindruck der großen deutſchgotiſchen Bauwerke beiträgt, ſich unter die grundkatholiſche und das heißt nichtdeutſche Forderung des Abſchluſſes — deren unbedingte, gebieteriſche Vorherrſchaft uns bei allem, was von ſchöpferiſcher Freiheit und echter Individuität in Einzelheiten nicht bloß (ja faſt durchweg), ſondern auch im Ganzen der Geſtaltungsweiſe zu erkennen ſein mag, doch dem vor uns ſtehenden fertigen Bau gegenüber den vollen Eindruck des Befreienden und Befreiten nicht aufkommen läßt. Die Analogie mit der Scholaſtik iſt auffallend, wenn auch immerhin in jener Kunſtweiſe weit mehr von Hinſtreben zur Freiheit, gegen die weit vorwaltende Gebundenheit der wiſſenſchaftlichen Arbeitsweiſe der Scholaſtik, ſich zu erkennen gibt. Aber, ob mehr oder weniger: gebunden bleibt die deutſche Seele hier wie dort. Sie regt ſich, regt ſich mächtig, ringt nach Freiheit, aber erringt ſie noch nicht. Sie mußte erſt ſich ſelbſt *erkennen*, um ſich ganz auf ſich ſelbſt zu ſtellen.

Dazu aber tat den erſten großen Schritt in jenem für den Beſtand eines deutſchen Weſens entſcheidenden Zeitpunkt Einer allein. Er hat damit den Grund gelegt zu einer neuen, der eigentümlich *deutſchen Weltanſchauung*, welche beide, die antike und die chriſtliche, ſo wie ſie bis dahin nur verſtanden worden waren, hinter ſich ließ — nicht darum zunichte machte, vielmehr als weſentliche Organe in ſich mitaufnahm, ſie miteinfügte in den Aufbau einer neuen inneren Welt, in der erſt die deutſche Seele ihre echte Heimat nicht bloß wiederfinden, ſondern erſt ſich ſchaffen ſollte. Sie war hinausgewandert nach allen Himmelsrichtungen, um im Grunde nichts zu ſuchen als — ſich ſelbſt. Nun endlich, nach ſoviel Irrfahrten, kehrt ſie heim, hält Einkehr *bei ſich ſelbſt*. „Warum gehet ihr aus? Warum bleibt ihr nicht bei euch ſelbſt und greift in euer eigen Gut? *Ihr tragt doch alle Wahrheit weſentlich in euch.*“ Und: „Wenn ſo die Seele ſich ſelber verliert... ſo findet ſie, daß *ſie das ſelber iſt*, was ſie ſolange vergebens geſucht hatte... daß ſie alſo zuletzt, ohne zu ſuchen, gefunden hat... Hier *empfängt* die Seele nichts mehr, weder von Gott noch von allen Kreaturen. Denn ſie *iſt* ſelber, was ſie hält und *nimmt alles nur aus ihrem Eigenen*. Hier iſt Seele und Gottheit eins. Hier endlich *hat* ſie gefunden, daß das Reich Gottes iſt: ſie ſelbſt.“ — Schiller hat vom Meiſter Eckehart,

ſoviel mir bekannt, nicht viel gewußt; und doch lauten die Worte des Mönchs wie ein voller und reicher Kommentar zu dem uns allen in Herz und Geiſt übergegangenen Ausſpruch des an Kant zur Klarheit gelangten philoſophiſchen Dichters: „Es iſt nicht draußen, da ſucht es der Tor — Es iſt in dir, du bringſt es ewig hervor!“ Über mehr als ein Halbjahrtauſend hinweg wirft dieſe ſchlagende Übereinſtimmung Licht auf die unzerſtörbare Einheit des deutſchen Weſens.

So darf man wohl reden von Eckeharts Tat als der der Selbſtentdeckung der deutſchen Seele, einer Entdeckung, wichtiger in ihren Folgen für das Schickſal der Menſchheit als die Erſchließung der Erde, der Meere und Lüfte ſamt Himmelsbau und allen Geſetzen der äußeren Natur. Daher verlohnt es wohl, dieſer Entdeckung genaue Aufmerkſamkeit zu ſchenken.

Eckehart ſpricht durchaus die Sprache des Entdeckers. Er iſt ſich bewußt, nie Erhörtes auszuſprechen. Aber er muß reden; wäre keiner, der ihn hörte, er müßte dem Opferſtock predigen! Wer ſeine Rede nicht verſteht, der bekümmere ſein Herz nicht darum, denn es iſt eine „unbedachte“ Wahrheit, „die da kommen iſt aus dem Herzen Gottes ohne Mittel“. So „ohne Mittel“ auch will ſie aufgenommen und innerlich wahr befunden ſein. Seine Predigt und Lehre arbeitet auf nichts als freieſte Zuſtimmung auch des ſchlichteſten Hörers und Leſers. Seine Rede iſt „niemand geſagt, denn der ſie ſchon ſein nennt als ſein eignes Leben, oder ſie wenigſtens beſitzt als eine Sehnſucht ſeines Herzens“. Ihn bindet keinerlei Dogma, überhaupt kein geſchriebenes oder geſprochenes Wort. Er bezweifelt gar nicht, daß Gott ſich ſeinen Heiligen auf beſondere Weiſe offenbart hat, aber was er ihm nicht offenbarte, wozu nicht er aus eignem innerſten Gotterleben Ja ſagen kann, daran hält er ſich nicht gebunden, geſchweige daß irgendein „Meiſter der hohen Schule“ ihm maßgeblich wäre. Auch mit dem Schriftwort verfährt er äußerſt frei, man muß ſchon ſagen achtlos; eben weil nichts Geſchriebenes darum, weil es geſchrieben ſteht, ihm gilt. Es iſt ihm ſtets nur Anhalt, Anregung zu völlig freiem Forſchen im eigenen Gemüt, es iſt ihm Gottes Wort genau nur ſo weit und wie er es bei ſich ſelbſt als wahr zu befinden vermag. Dem Banne ſeiner Kirche entging der gefeierte Lehrer und Ordensmeiſter nur dadurch, daß ſein rechtzeitiger Tod den ſchon anhängig gemachten Prozeß nicht zum Austrag kommen ließ; ſo mußte man ſich ſchon begnügen, ſeinen Anhang zu verfolgen und ſeine Schriften zu verbieten, die indes in zahlreichen Abſchriften, leider meiſt in nicht völlig reiner Geſtalt, ſich erhielten.

Eckehart geht, wie Auguſtin, aus von dem ausſchließlichen Gegenüber von Gott und Seele. Nach dem alten Satz, daß das Erkennende ſich in die „Form“ (das Weſen) des Erkannten wandeln, das, was es erkennt, gewiſſermaßen ſelbſt werden muß, ergibt ſich ihm ſozuſagen mit einem Schritt, daß die Seele, indem ſie Gott erkennt, ſelber „gottförmig“, von Gott „überformt“, ganz mit ihm eins werden muß. So aber iſt es im letzten Grunde — Gott ſelbſt, der ſich in ihr erkennt. Das „Licht“ in der Seele, das ſo Gott unvermittelt, ohne Hülle, „bloß, wie er an ihm ſelber iſt“, empfängt, kann nicht erſchaffen oder überhaupt erſchaffbar ſein, ſondern iſt nur verſtändlich als wirkliche „Eingebärung“ Gottes in der Seele. Und er muß, ſo wahr er Gott iſt, in die Seele des Menſchen, der ſich ganz „zu Grunde gelaſſen“, ſich „vernichtet hat in ihm ſelbſt, in Gott und in allen Kreaturen“, ſich wie befruchtend ergießen, ſo wie der Himmel in die Erde, der er doch am fernſten iſt, ebendarum ſich herabſenken muß, ſie zu befruchten. Dies Einswerden der Seele mit Gott in ſeiner Erkenntnis iſt die ewige Menſchwerdung Gottes. Dieſe iſt alſo zugleich Gottwerdung des Menſchen, die „Geburt des ewigen Sohnes“ in einer jeden Menſchenſeele, die dieſem heiligen Erlebnis ſich nur nicht ſelbſt verſchließt.

Nichts weiter iſt dafür Vorausſetzung, als das gänzliche „Laſſen“ von ſich ſelbſt, von allem Erſchaffenen, allem Wollen und Verlangen, ſei es ſelbſt nach dem Guten, ja nach Gott ſelbſt. Das bedeutet ihm die „Armut, Gelaſſenheit, Abgeſchiedenheit“: das Zurückgehen in die reine Empfänglichkeit des Göttlichen. „Soll Gott eingehen, muß überein (d. h. zugleich und in gleichem Maße) Kreatur ausgehen.“ „Leer ſein aller Kreatur iſt Gottes voll ſein, Vollſein aller Kreatur iſt Gottes leer ſein.“ Denn Gott iſt ſtets bereit in uns einzugehen, wenn nur wir bereit ſind ihn zu empfangen: „gleicherweiſe als, ſo die Luft lauter und rein iſt, die Sonne ſich ergießen muß und ſich deſſen nicht enthalten mag. Du darfſt (brauchſt) ihn nicht ſuchen weder hier noch da, er iſt nicht ferner denn vor der Tür des Herzens, da ſteht er und harrt und wartet, wen er bereit finde, der ihm auftue und ihn einlaſſe. Du darfſt ihm nicht von fern rufen, er mag es nicht kaumer erwarten als du (d. h. mehr noch als du, vermag er es kaum zu erwarten), daß du ihm auftuſt, ihm iſt tauſendmal nöter nach dir denn dir nach ihm.“ Denn Gott iſt zwar allem, in beſonderer Weiſe aber der Seele nah, näher als ſie ſich ſelbſt. „Alle Kreaturen ſind eine Fußſtapfe Gottes, aber die Seele iſt natürlich (ſchon in ihrer urſprünglichen

Natur) nach Gott gebildet; das (dieſe ihre Ebenbildlichkeit mit Gott) muß durch die Eingeburt Gottes geziert (gekrönt) und vollbracht werden. Für dieſe Gottgeburt iſt keine Kreatur empfänglich denn die Seele allein ... Das allein gibt Weſen, alle andern Dinge verderben." Dieſe Gottgeburt aber vollzieht ſich nur im Inwendigſten der Seele, in dem „Fünklein" (ganſter), das als die unaustilgbare Spur der Gottheit in jeder Menſchenſeele glimmt; in dem letzten Seelengrunde, „wo nie ein Bild hineinleuchtet noch eine Kraft (Sonderkraft) hinein lugte". Auch nicht die Kraft des Wiſſens, der Erkenntnis? In der Tat nicht des Wiſſens, mit dem wir ſonſt irgend etwas wiſſen; ſondern wir ſollen wiſſend werden mit dem göttlichen Unwiſſen, dann wird geadelt und gezieret unſer Unwiſſen mit dem übernatürlichen Wiſſen. Darin ſind wir vollkommner im Leiden, als wenn wir wirkten. Unſere Seligkeit liegt nicht an unſerem Wirken, ſondern daran, daß wir Gott leiden ... So iſt, wie Gott ohne Maß im Geben, die Seele ohne Maß im Empfangen, und wie Gott allmächtig am Wirken, ſo die Seele abgründig am Leiden. Darum wird ſie überformt mit Gott und in Gott. Gott ſoll wirken und die Seele leiden, er ſoll ſich ſelbſt erkennen und lieben in ihr, ſie ſoll erkennen mit ſeiner Erkenntnis, lieben mit ſeiner Liebe. So iſt alſo dein Unwiſſen nicht ein Gebrechen, ſondern die höchſte Vollkommenheit, dein Leiden dein höchſtes Werk!

Schon hier leuchtet durch, daß die Gotteserkenntnis, in Wahrheit Gottwerdung der Seele, nichts ſo gar Paſſives iſt; ſie iſt nur über allem begrenzten Wirken wie über allem begrenzten Wiſſen. Wie das Un-wiſſen gerade höchſtes Wiſſen, ſo iſt das Leiden höchſtes Wirken, nämlich des Ewigen, Gottes ſelbſt in uns. Das „Laſſen" von aller Kreatur, von ſich ſelbſt, ja von „Gott", nämlich ſofern er irgend noch der Kreatur und dem Ich fremd und äußerlich gegenüber gedacht wird, bedeutet nicht ein Wegwerfen, ſondern, zunächſt logiſch angeſehen, eine radikale Abſtraktion, die nichts anderes beabſichtigt als auf den letzten Innenpunkt zurückzugehen, von dem aus, wie alle und jede Spaltung, ſo ſelbſt das letzte Gegenüber von Gott und Seele ſich überhaupt erſt verſteht. Gewiß nicht der bloße Vollzug ſolcher Abſtraktion iſt das religiöſe Erlebnis, das als Geburt Gottes in der Seele von Eckehart beſchrieben wird; aber, um ſich ausſprechen, beſonders um irgend dem Andern ſich mitteilen zu können, bedarf es dieſer Abſtraktion in ihrer ganzen Höhe und Reinheit. So aber liegt ſie in Eckeharts Ausführungen, ſo gewiß auch ſeine Abſicht religiös, nicht philoſophiſch iſt.

Das ließe ſich an ſeiner höchſt kühnen Deutung der drei göttlichen Perſonen beſonders ſchön zeigen. Uns geht indeſſen hier noch näher an die vollſtändige Befreiung von dem ſeeliſchen Zwang der mittelalterlichen Weltverneinung und damit des Mittleramts der Kirche, die aus ſeinen Vorausſetzungen ſich nun wie ſpielend ergibt und als ihr eigentlicher Kern ſich herausſchält. Fallen mußte vor allem jeder Gedanke an ein einmaliges Geſchehnis der Menſchwerdung Gottes, als Bedingung dafür, daß nun auch jeder Menſch, als Chriſti Bruder, durch den „Glauben" an ihn, d. h. nach günſtigſter Deutung, durch die reine innere Aneignung dieſes vorbildlichen Geſchehens an einem Menſchen, die ſeit Urzeiten, durch den erſten Menſchen, verlorene Gotteskindſchaft wieder erwerben könne. Das verwirft Eckehart ganz und gar. Nicht hat Chriſtus uns nur offenbaret „auf den Weg, ſoviel uns notdürftig wäre zu unſerer Seligkeit. Dafür halt ich nicht, denn es iſt keine Wahrheit. Warum iſt Gott Menſch geworden? Darum daß ich Gott geboren werde, derſelbe (wie er) ... Alles das der Vater hat und das er iſt, die Abgründigkeit göttliches Weſens und göttlicher Natur, das gebiert er zumal in ſeinem eingebornen Sohne — daß wir derſelbe eingeborne Sohn ſeien." Und dasſelbe gilt vom „heiligen Geiſt". Allerdings geht das nicht das natürliche, geſchaffene Weſen der Seele an, aber in dem iſt überhaupt keine Wahrheit. „Ich ſpreche, daß etwas über der Seele geſchaffener Natur iſt." „Etliche Pfaffen freilich verſtehen das nicht, daß etwas ſei, das Gott alſo ſippe (verwandt) iſt und alſo (mit ihm) eins iſt." Daß Chriſtus unſer Bruder iſt, würde mir nichts helfen. Aber Chriſtus iſt nur ein Bote von Gott zu uns geweſen und hat uns zugetragen unſere Seligkeit. Die Seligkeit, die er uns zutrug, die war unſer ... „Hier (im letzten Seelengrund) iſt Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund, hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott lebet aus ſeinem Eigenen. Aus dieſem innerſten Grunde ſollſt du wirken alle deine Werke ſonder Warum" ... auch nicht um das Himmelreich, um Gott oder die ewige Seligkeit! — „Wenn man das Leben fragte tauſend Jahr: Warum lebeſt du? ſollt es antworten, es ſpräche nichts andres denn: Ich lebe darum, daß ich lebe. Das iſt davon, weil Leben lebet aus ſeinem eigenen Grunde und quillet aus ſeinem Eigenen, darum lebet es ohne Warum, indem daß es ſich ſelber lebet. Und wer einen wahrhaften Menſchen, der aus ſeinem eigenen Grunde wirket, fragen würde: Warum wirkeſt du deine Werke? ſollt er recht antworten,

er spräche nichts andres denn: Ich wirke darum, daß ich wirke." (Es sei nur nebenbei angemerkt, wie vollständig hier jeder Schein der Passivität überwunden ist.) So bedenkt sich Eckehart auch keinen Augenblick, die Geburt des Gottessohns in der Zeit und Kreatur ganz auf Seite zu schieben: „Es ist eine gewisse Wahrheit, wo diese Geburt geschehen soll, da muß alle Zeit weg sein ... Es ist eine Notwahrheit, daß die Zeit weder Gott noch die Seele berühren mag. Möchte Zeit die Seele berühren, so wäre sie nicht Seele; möchte Gott von der Zeit berührt werden, so wäre er nicht Gott. Möchte aber Zeit die Seele berühren, so möchte Gott in ihr nicht geboren werden." Man kann nicht bündiger schließen!

So aber kann von keinem „Mittler", der zwischen Gott und Seele träte, ferner die Rede sein. Des Mittlers bedarf es, wo zwei feindliche Mächte, unmittelbarer Verständigung unfähig, sich gegenüberstehen. So hatte man sich des Menschen Stellung gegen Gott gedacht. Aber diese ganze Fremdstellung mit allen ihren Folgen fällt für Eckehart; er erkennt sie als Ausfluß menschlicher Selbstsucht. An das sinnliche Bild der Menschheit Christi klammern sich Menschen, die von ihrer eignen Menschlichkeit nicht loskommen. Dann haschen sie nach Visionen, daß sie bildlich sehen Dinge in ihrem Geiste, es seien Menschen oder Engel oder unseres Herrn Jesu Christi Menschheit, „und wollen das durch knechtischen Gehorsam oder durch allerlei Bußwerke und äußere Übungen erringen". Für solche Christus-Seligkeit hat Eckehart nur ironische, bisweilen schon beinah lutherisch derbe Zurechtweisungen bereit. „Daran sind sie gründlich betrogen. Gott tut nichts um einer Kreatur willen. Solchen ist gesagt: Es ist euch gut, daß ich (Christus) von euch gehe, denn dem, der ihm so folgen will, ist seine Menschheit ein Hindernis, wenn sie mit Lust daran haften." Er will nicht gerade sagen, daß sie verloren seien, aber ohne großes Fegefeuer werden sie nicht zu Gott kommen, denn „sie folgen Gott nicht, da sie von sich nicht lassen, sie folgen ihrem Dünkel, indem sie sich behalten". „Ihr könnt sicher sein, solange der Mensch als ein Leibeigener seiner selbst sein Ich noch festhält (sei's auch) in Gestalt seiner Tugend, solange wird er nimmermehr schmecken noch ernten die Frucht der Tugend ... die unverhüllte Schau, mit dem Einheitsblick, des göttlichen Wesens." Soll man also lieber die Tugend aufgeben? Nein, man soll sie üben, nur nicht besitzen. Das erst ist vollendete Tugend: „daß man ihrer ledig stehe"; wie Christus gesagt hat: Wenn ihr alles getan habt, was ihr vermögt, so sprecht denn: wir sind unnütze Knechte! — Das möchte etwa erinnern an die bud-

dhiſtiſche Vorſchrift: zu tun, als täte man nicht. Aber es hat ganz andern Sinn: Nicht das aufweisbare getane Werk iſt es, das zu Gott führt, ſondern die Liebesgeſinnung, aus der das Werk fließt. Liebe „wandelt den Menſchen in das, was er liebt. Darum ſoll der Menſch alſo ſein, daß all ſein Leben Liebe ſei". So etwas hat kein Buddhiſt geſagt. Dagegen iſt es ganz, was Luther und was Kant einſchärft. In der Behauptung der Unverdienſtlichkeit des getanen Werks ſtimmen dieſe drei großen Deutſchen, Eckehart, Luther, Kant, klar überein.

Aber noch viel weiter und tiefer geht die Übereinſtimmung mit dem Idealismus Kants und Fichtes. Ein ſo guter Kenner Eckeharts wie Hermann Schwarz hat angenommen, daß für Eckehart die Erkenntnis des Göttlichen zuletzt doch paſſive Entgegennahme bleibe. Aber das bloß entgegennehmende, nachbildliche Erkennen geht nur das zeit-räumliche Verhältnis des Menſchen zum zeit-räumlichen Daſein der Dinge an; in dem aber iſt ja keine Wahrheit. In Gott iſt nichts verlaufen und nichts künftig, nichts neu und nichts alt, ſondern alle Zeit zieht ſich ihm zuſammen in ein gegenwärtiges Nu. In ihm iſt „Weite und Breite, die nicht weit iſt noch breit". Kein neuer Wille ſtand je auf in Gott, die Kreatur war ſchon „ehwelten" in Gott und in ſeiner Vernunft. Gott ſchuf nicht Himmelreich und Erdreich, wie wir vergänglicherweiſe ſprechen, daß ſie wurden, ſondern alle Kreaturen ſind in dem ewigen Worte geſprochen. Denn Gott iſt „der der iſt", d. h. der unwandelbar iſt an ihm ſelber. So iſt auch der wahre, der innere Menſch, der ſich der Sinne nur zur Not bedienet, ſich ihnen nur zukehrt und ihrer hütet als ein Weiſer (Wegweiſer) und ein Leiter. „Er verhält ſich zu den äußeren Sinnen wie die Angel zum Türbrett: mag das ſich hin und her wandeln, die Angel bleibt an einer Statt unbeweglich und wird darum in keiner Weiſe verwandelt." „Soll meine Seele Gott erkennen, ſo muß ſie himmliſch ſein... Der Himmel vermag keinen fremden Eindruck zu empfangen: alſo muß die Seele gefeſtet und beſtätet ſein in Gott... Ihn berührt nicht Zeit noch Statt, er iſt nicht in der Zeit, ſein Lauf iſt ſonder Zeit, aber von ſeinem Laufe kommt die Zeit... Zeit und Statt ſind Stücke, Gott iſt einer, darum, ſoll die Seele Gott erkennen, ſo muß ſie ihn erkennen ob Zeit und ob Statt... Alſo ſind alle Dinge Gottes voll nach ſeinem göttlichen Weſen ohne Unterlaß." — Wie hat denn die „Erſtigkeit" (Urſprung) alles in ſich beſchloſſen? „Alle Dinge ſind ausgefloſſen in der Zeit mit Maße, aber in der Ewigkeit ſind ſie ſonder

Maße geblieben. Da sind sie Gott in Gotte. Des nehmet ein Gleichnis: Wäre ein Meister, der alle Kunst in ihm hätte; wenn er aus jeglicher Kunst ein Werk wirkte, dennoch hätte er alle seine Kunst in ihm beschlossen. Die Künste sind Meister in dem Meister: also hat die Erstigkeit aller Dinge Bilde (Gebilde, Formen) in ihr beschlossen: das ist Gott in Gotte." Wie aber fließen denn alle Dinge in ihren ersten Ursprung? „In menschlicher Natur kommen sie in den Ursprung ... Da erstehen alle Dinge, nicht an sich selber, sondern an dem, der sie in sich gewandelt hat. Er selbst aber wird da entgeistet (überwindet die Sonderheit seines Geistes) und wird ein Geist und fließet mit dem (einen) Geiste in den ersten Ursprung. Daran ist zu prüfen (bewährt sich), daß eine jegliche Kreatur etwas Ewiges hat in menschlicher Natur." So gilt alles vom Schaffen Gottes Gesagte gleicherweise und geradezu von der menschlichen Seele. „Das Gottesreich ist die Seele, sie ist gleich beschaffen mit der Gottheit", und so gilt alles von dieser Gesagte auch von jener: „Alles ist durch ihn (den „Logos") geworden: das ist von der Seele zu verstehen, denn die Seele ist das All ... Dermaßen, sagt ein Meister, ist Gott in der Seele, daß sein ganzes Gottsein auf ihr beruht. Es ist ein höherer Stand, daß Gott in der Seele ist, denn daß die Seele in Gott ist ... Gott ist selber selig in der Seele, er bringt seinen Gottesschatz, sein göttliches Reich allzumal in sie hinein. In ihr verborgen liegt der Schatz des Gottesreichs, darum ist Gott und alle Kreatur selig in der Seele."

Es braucht kaum erst ausgesprochen zu werden, eine wie vorbehaltlose Bejahung der Welt in diesen Sätzen liegt. Daraus folgt eine Erhöhung des Menschengeistes, wie sie nie zuvor ausgesprochen ist und auch durch nichts Späteres überboten werden konnte. Zwar die äußere Unendlichkeit der Welt liegt, wie alles Interesse der Erfahrungswissenschaft, dem ausschließlich religiös eingestellten Denken Eckeharts fern; aber für die Seele gilt keine Raum- oder Zeitschranke mehr. Durchlaufen hat die Seele den Kreis (vom Ursprung aller Dinge zum Wiederrückgang in den Ursprung), wenn sie gedenket alles, das er geschaffen hat, daß er des tausendmal mehr schaffen möchte, wenn er wollte. Also hat die Seele den Zirkel umgelaufen und kann sein nicht zu Ende kommen ... so wirft sie sich in das Punkt des Zirkels: die Vermögenheit der Dreifaltigkeit, in der sie all ihr Werk gewirkt hat unbeweglich; darin wird die Seele „allvermögend".

So in der merkwürdigen Predigt vom getreuen Knecht: „Gott hatte

dieſen Knecht (die Seele, die durch Befreiung von aller Selbſtheit Gottes Leben und Weſen ganz in ſich aufgenommen hat) zwiſchen Zeit und Ewigkeit geſetzt, zu keinem geeignet (als eigen zugeſprochen), ſondern (beiden gegenüber) frei mit Vernunft und mit Willen in allen Dingen. Vernünftiglich durchging er alle Dinge, die Gott geſchaffen hat, willigliche ließ er alle Dinge und auch ſich ſelbſt und alles was Gott geſchaffen hat, was Gott ſelber nicht iſt... Das heißt, er iſt darüber — über dies Kleine — getreu geweſen. Und dagegen hat er die große Freude Gottes eingetauſcht, er lebt in ihm und mit ihm fröhlich und vernünftiglich als in ihm (d. h. ſich) ſelbſt und mit ihm ſelbſt; darum iſt er ſelig und gut. Und erſchrecket nicht, denn dieſe Freude die iſt euch nah und iſt in euch, dies mag der gröbſte und geringſte von euch allen empfangen von Gott, wenn er nur weislich ſucht. All ſein Gut wird ihm zuteil, die Güte, die geſpreitet iſt und geteilt in allen Dingen, in allen Kreaturen, über alle dies Gut iſt er Herr, und noch darüber: auch über das ungeteilte, ungeſtückte Gut: Gott ſelbſt!"

Die ganze, in der Faſſung ungemein urſprüngliche Rede iſt nur ein Jubel über ſolche Erhöhung auch der ſchlichteſten Menſchenſeele, heute und hier, zu ſolcher „Freude des Herrn", d. h. die der Herr aller Dinge ſelbſt, — in der, wem ſie zuteil wird, er ſelbſt iſt! — Steht daneben immer die Forderung, Welt und Zeit und ſich ſelbſt, ja das Gute mit Gott, Himmelreich, Seligkeit — alles zu „laſſen", ſo bedeutet dies Laſſen und Leiden nichts als jenes völlige „ſich zu Grunde laſſen", d. h. den Rückgang in die reine Unbefangenheit der Aufnahme, die nur die Bedingung der reinen, reichſten, ja unendlichen Erfüllung iſt. Alles ſoll die Seele laſſen, nur um alles reiner, weil eben ganz, zurückgeſchenkt zu nehmen. Verneint wird nichts als die Verneinung, und zwar alle und jede: „Es iſt eine Frage, was in der Hölle brenne? Die Meiſter ſprechen gemeiniglich: das tut Eigenwille. Aber ich ſpreche wahrlich, daß das Nicht in der Hölle brennet." Das allein (durchaus nichts Poſitives) muß fallen, weil es von Gott, der alles in allem iſt, trennt; alles nicht Nichtige dagegen wird uns in ihm zu eigen, nichts davon ſollen wir „laſſen". Das gerade bedeutet ihm der Satz (den, glaube ich, Schwarz mißverſtanden hat) von der „Wiederbringung aller Dinge" in Gott.

In leuchtender Klarheit tritt der weltbejahende Grundzug ſeiner Lehre zutage in ſeinen ethiſchen Überzeugungen, auf die wir nun, auch im Vorblick auf Luther, noch einen Blick zu werfen haben.

Nicht aufs Tun, aufs Verrichten kommt es an, ſondern auf die Geſinnung — auf Liebe. Sie iſt „ſtark wie der Tod, feſt wie die Hölle“. „Der an dieſem Strick gefangen iſt und in dieſem Wege wandelt, was Werkes er je gewirket, das wirket die Minne; der iſt es allzumal (gleichviel), er tue etwas oder nichts, da liegt zumal nichts an. Doch iſt des Menſchen mindeſtes Werk oder Übung nützer und fruchtbarer ihm ſelbſt und allen Menſchen und iſt Gott behaglicher (wohlgefälliger) denn aller Menſchen Übung ... Sein Ruhen iſt nützer denn eines Anderen Wirken.“ Das allein iſt auch echte Menſchengüte. Zwar niemand und nichts iſt gut denn Gott allein. Aber durch die Liebe iſt der Menſch eins mit Gott, und iſt alſo gut „in keiner andern Güte denn da Gott gut iſt“. Er iſt in ihm „luſtbarlich“ und lebet in ihm und mit ihm fröhlich und vernünftiglich als in ihm ſelbſt und mit ihm ſelbſt, darum iſt er ſelig und (aus Seligkeit) gut. Doch iſt Güte noch nicht das Höchſte, weil Wille nicht das Höchſte iſt; Vernunft iſt höher. Der Wille nimmt Gott unter dem Kleide der Güte, Vernünftigkeit nimmt Gott bloß. Davon bin ich nicht ſelig, daß Gott gut, ſondern daß er vernünftig iſt und ich das erkenne, denn Gott iſt Wort (Logos) und Wahrheit. „Ich bin gut, Gott iſt nicht gut“, wagt er zu ſagen, nämlich über allem Maße des Wollens, wie auch über allem Maße des Erkennens: darum ſchweig und klaffe (ſchwätze) nicht von Gott, denn damit lügſt du und tuſt Sünde! Gott iſt ſelbſt über alle (am Maße des Willens gemeſſene) Minne, er iſt in dieſem Sinne „unminniglich“ (nicht liebend, nach menſchlichem Begriff). Damit iſt einer törichten, Gott ins Menſchliche herabziehenden Liebesſpielerei mit Gott ebenſo wie dem „Klaffen“ von ihm gewehrt. Aber auch „Geiſtigkeit“ nach menſchlichem Maße iſt noch nicht das Höchſte, alles das fällt von Gott ab, nach ſeinem letzten Weſen, nach dem er nichts mehr iſt als das eine, überſeiende Sein. Aber der Menſch wird durch das göttliche „Minnegeſpringe“ (Entquellen der Liebe aus dem „Verſtändnis“ Gottes) auch bis zu ſeinen niederſten Kräften emporgehoben, daß er nichts mag wirken denn Geiſtliches, und wie der Geiſt wirket nach göttlichen Werken, ſo der äußerliche Menſch wirken muß nach dem Geiſte.

Damit iſt nun alle Werkgerechtigkeit in einer auch von Luther nicht überbotenen Schärfe abgelehnt. „Der Gerechte ſuchet nichts in ſeinen Werken. Die etwas in ihren Werken ſuchen, die ſind Knechte und Mietlinge, oder die um ein Worum (einen Zweck) wirken. Darum meine (begehre) nichts in deinen Werken und bilde kein Ding in dich (d. h. ſtelle es dir in

der Einbildung vor als zu erreichendes maßgebliches Ziel) in Zeit noch Ewigkeit, weder Lohn noch Seligkeit, weder dies noch das, denn dieſe Werke ſind wahrhaft tot. Ja ich ſpreche: und bildeſt du Gott in dich, was du Werke darum bewirkeſt, die ſind alle tot, ja du verdirbſt gute Werke ... Gehe in deinen eigenen Grund und wirke da, die Werke, die du da wirkeſt, die ſind alle lebendig. Und darum ſpricht er: der Gerechte lebet, denn darum daß er gerecht iſt, darum wirket er, und ſeine Werke die leben. Die Menſchen brauchen gar nicht viel daran zu denken, was ſie tun wollen, ſie ſollen gedenken, was ſie ſind: Wären ſie und ihre Werke gut, ſo möchten ihre Werke ſehr leuchten. Biſt du gerecht, ſo ſind auch deine Werke gerecht. Nicht gedenke Heiligkeit zu ſetzen auf ein Tun, man ſoll Heiligkeit ſetzen auf ein Sein. Denn die Werke heiligen uns nicht, wir ſollen die Werke heiligen ... Alſo ſoll man allen Fleiß darauf legen, daß man gut ſei; nicht ſo viel was man tue oder welcherlei Geſchlecht (Gattung) die Werke ſeien, ſondern wie der Grund der Werke ſei." Der Kerngedanke der Lutherſchen und Kantiſchen Ethik iſt damit ſo ſcharf ausgeſprochen wie kaum beſſer von dieſen beiden.

Daraus folgt nun wiederum klar die völlige Ablehnung jeder Weltflucht. Die „Abgeſchiedenheit" bedeutet nicht, daß man ſich in die Einſamkeit zurückziehen ſolle oder in die Kirche. „Wer Gott recht in der Wahrheit hat, der hat ihn in allen Stätten und in der Straße und bei allen Leuten ebenſowohl als in der Kirche oder in der Einöde oder in der Zelle. Wer das nötig hat, wen die Geſellſchaft der Menſchen ſtört, der hat Gott in Wahrheit noch gar nicht. Hätte er ihn, ſo dürfte nichts ihn hindern bei Gott zu ſein. Das wahre Haben Gottes liegt an dem Gemüte und an einem inniglichen vernünftigen Zukehren und Meinen Gottes; nicht an einem ſteten Andenken (an ihn denken, Andacht) in einer gleichen Weiſe; das wäre unmöglich oder ſehr ſchwer und auch nicht das Allerbeſte: der Menſch ſoll nicht haben und ſich genügen laſſen mit einem gedachten Gotte, denn vergeht der Gedanke, ſo vergeht auch Gott ... Wer Gott vielmehr im Weſen hat, der nimmt Gott göttlich, dem leuchtet er in allen Dingen, alle Dinge ſchmecken ihm göttlich und Gott erbildet ſich ihm aus allen Dingen. Er ſucht nicht Ruhe, denn ihn hindert keine Unruhe ... Solches mag der Menſch nicht lernen mit Fliehen, daß er die Dinge flieht und ſich an die Einöde kehret von Auswendigkeit, ſondern er muß eine innerliche Einöde lernen, wo oder bei wem er iſt. Er muß lernen die Dinge durchbrechen und ſeinen Gott darin nehmen und dann kräftiglich in ſich

können erbilden (sein Wesen in sich ausprägen), so wie einer, der recht schreiben gelernt hat, nicht mehr an jeden Buchstaben besonders zu denken und ihn in sich vorzubilden braucht, so erst schreibt er lediglich und frei; es sei Geringes oder Großes. — Aber wir sollen durch die Dinge nicht bloß nicht gehindert werden, sondern alle Dinge größlicher tun zu Frommen, daß sie seien, was wir sind; was wir nur sehen oder hören, wie fremd das sei oder wie ungleich; dann allererst ist uns recht und nicht ehe. Und nimmer soll der Mensch hieran zu Ende kommen, er möge hieran ohne Unterlaß wachsen und mehr gewinnen in einem wahren Zunehmen. Dazu muß Fleiß gehören und muß kosten alles, das man leisten mag an Sinnen und an Kräften: dann leuchtet uns Gott so bloß in dem Weltlichsten wie in dem Allergöttlichsten. Wer dahin kommt, der weiß allein von wahrem Frieden und der hat ein recht Himmelreich. Darum so lerne der Mensch seinen Gott haben in allen Dingen und ungehindert bleiben in allen Werken und Stätten."

Also wird echte Gottesliebe sich allerdings im Wirken beweisen, nicht aber ist „Innigkeit, Andacht und Jubilieren" das beste. Das kann „sinnlich eingetragen" sein. Sei es aber auch von Gott, so ist es nur wie ein Vorschmack zum Anreiz. Aber wer in der Liebe weiter gekommen ist, hat leicht nicht so viel Gefühlens und Empfindens, und daran scheinet (d. h. erweist sich) wohl, daß sie Minne haben, ob sie ohne solchen Enthalt (Fernhaltung von allem Weltlichen) Gott ganz und stät Treue halten. Sei auch das Erstere immerhin Minne, so ist es doch nicht das Allerbeste an ihr, sondern man soll solchen Jubilus unterweilen lassen durch ein Besseres von Minne, und unterweilen durch ein Minnewerk zu üben, wozu man dessen nicht not hat, es sei ein geistliches oder weltliches oder leibliches. Wie ich mehr gesprochen habe: Wäre der Mensch also in einer Entzückung wie St. Paulus war, und wüßte einen siechen Menschen, der eines Süpplins von ihm bedürfte, ich achte weit besser, daß du ließest aus Minne von dem Zucke und dientest dem Dürftigen in mehrerer Minne.

Keineswegs also gibt Eckehart dem „beschaulichen" Leben den Vorzug vor dem tätigen; mit jenem dienst du nur dir selber, mit diesem den Vielen (der menige). Die ganze eigens diesem Thema gewidmete Predigt über Maria und Martha (d. h. das beschauliche und tätige Leben) schärft dies ein: Da Maria zu des Herrn Füßen saß, ging sie erst zur Schule und lernte leben, hernach, als sie ausgelernt hatte, diente sie; Martha dagegen war damals schon „so wesenlich, daß sie ihr Gewerb (äußeres

Schaffen, Beruf) nicht hinderte, daß Werk und Gewerb sie zum ewigen Heil leitete". Sie schafft, weil ihr „ein wohlgeübter Grund auf das Allernächste" eigen ist und ein „weises Verständnis, das das äußere Werk wohl zu richten wußte, in das Nächste, das Liebe gebietet". Gerade daß sie sich zeitlichem Werk nicht entzieht, sondern es „ordentlich, redlich und wissenlich" zu vollführen sucht, ist ihr hoher Vorzug: „ordentlich", d. h. so daß man „an allen seinen Orten antwortet dem Nächsten" (je an seiner Stelle der nächsten Pflicht entspricht); „redlich": daß man zur Zeit nichts Besseres erkenne; „wissenlich": so daß man darin „lebeliche (dem Leben gemäße) Wahrheit befinde mit lustiger (mit Lust und Liebe erfaßter) Gegenwärtigkeit in guten Werken" — eine grundsätzliche Anweisung zum vollinhaltlichen Erfassen der sittlichen Aufgabe des Augenblicks und der Stelle, wo man steht, wie sie auch Schleiermacher nicht besser zu geben vermocht hat. Auch Goethes „Nur wo du bist, sei alles" mag uns dabei einfallen.

Endlich, das Letzte und Größte, was den Menschen auf einmal aus allem Düster der versinkenden Zeit herausheben mußte: auch die volle innere Freiheit gegen den ärgsten Seelenpeiniger des mittelalterlichen Menschen, das Sündenbewußtsein, ist schon bei Eckehart ganz und klar gewonnen. Dem Guten müssen alle Dinge zugute kommen — selbst die Sünde. Sünde getan haben ist nicht Sünde, falls sie uns leid ist. Gott ist ein Gott der Gegenwärtigkeit; wie er dich findet, so nimmt er dich und empfängt dich; nicht, was du gewesen bist, sondern was du jetzt bist. Liebe zu Gott schließt nimmer wankende Zuversicht und Vertrauen ein, vielmehr zweifelsfreie Sicherheit des Wissens. Liebe kann nicht mißtrauen, sie getraut sich von Gott alles Guten, denn sie weiß, er selbst ist die Treue. Des soll man in ihm sicher sein und sind alle die sicher, die ihn lieben; nicht weil es gesagt ist, das Sagen möchte trügen. Sondern Liebe vertreibet alle Furcht und bedecket alle Sünde, sie weiß nichts von Sünde. Nicht daß man nichts gesündigt habe, sondern daß die Sünden „zumal verderben und vergehen, als ob sie nicht gewesen wären". „Wem Gott vergibt, dem vergibt er auf einmal ganz. Das beste Bußwerk ist das, welches zu solcher Zuversicht der Sündentilgung am sichersten hilft. Gott sieht dabei nicht an, was die Werke sind, sondern allein, was die Liebe sei und die Andacht und das Gemüt in den Werken. Allen deinen Werken soll damit gelohnet sein, daß sie dein Gott weiß und daß du ihn darin meinest." —

Ich glaube, man zieht dem Verdienste Luthers nichts ab, wenn man feststellt, daß mit dem allen wesentliche, vielleicht die wesentlichsten Stücke, für die wir ihm Dank schulden, dem Grundsatz nach von Eckehart schon erreicht waren. Ein „Reformator vor der Reformation" ist er gleichwohl schon darum nicht zu nennen, weil weder die Lehre noch die innere Autorität noch vollends die äußeren Ordnungen der Kirche an ihn überhaupt heranreichten oder ihm so wichtig waren, daß er den Kampf gegen sie für die Christenheit im ganzen auf sich genommen hätte. Er wollte weder stürzen noch erneuern, er schöpfte unmittelbar aus erster Quelle, aus dem Gotterleben im eigenen Gemüt. So soll jeder tun, dann brauchte es keine Reformation. Gewiß ist das nun auch wieder ein Mangel. Die Reformation tat sehr not, sonst konnte auch, was Eckehart errungen hatte, über ihn hinaus nicht dauern. Und dazu bedurfte es eines viel tieferen Eingehens auf die Welt, wie sie nun war, in all ihrem Jammer und ihrer Wirrnis. Wie Eckehart, bei aller Innigkeit der Weltliebe und inneren Helle weltzugekehrter „Vernünftigkeit", auf weltliche Wissenschaft sich nicht eingelassen, daher, gleich seinem großen Zeitgenossen Dante, an dem geschlossenen Weltbau der mittelalterlichen Vorstellung bedenkenlos festgehalten hat, so kommt auch eine Umschaffung der äußeren sittlichen Lebensordnungen und Berufe, wie sie Luther sich zur Aufgabe stellt, ihm gar nicht zu Sinn. Jeder große Mensch, wie jedes Volk, hat eben seine eigentümliche, durch Zeit und Lage wie eigene Anlage gerade ihm gewiesene nächste Aufgabe zu lösen. Eckeharts eigentümlicher, von keinem Andern und in keinem andern Zeitpunkte der Geschichte erfüllbarer Beruf war die Bloßlegung des letzten Grundes und damit des innersten Kernpunktes des Menschenlebens im höchsten Sinne; wir nennen's „Erleben". Daß er aber an diesem, noch in besonderem Sinne „Nächsten, das Liebe gebot", „ordentlich, redlich und wissenlich" gearbeitet hat, das dürfen wir ihm dankbar bezeugen. Ebendamit hat er das Größte, hat er genau das vollbracht, was dem deutschen Gemüt vor allem not war, daß es, von allen Irrfahrten sei es des „tätigen" oder des „beschaulichen" Lebens heimgekehrt, bei sich selber zu finden vermochte, was es so rastlos wie vergebens draußen gesucht hatte: den Grund.

4. Deutſcher Glaube: Luther

Von Eckehart ließe ſich ſogleich zu Luther übergehen, ſo eng ſind ſie ſich verwandt. Aber ſo würden wir der Eigenheit Luthers nicht ganz gerecht werden. Sie verſteht nur, wer auch den Boden kennt, aus dem dieſe knorrige Eiche hervorgewachſen iſt. Überhaupt bedarf aber das Urteil über die Jahrhunderte des ausgehenden Mittelalters — die Zeit zwiſchen Eckehart und Luther — der Berichtigung. Sie iſt weſentlich nicht bloß zum beſſeren Verſtändnis Luthers und der Wirkung ſeines Auftretens, ſondern ebenſo zu einem gerechteren Urteil über den deutſchen Katholizismus. An dieſem darf nicht vorbeigehen, wer von der deutſchen Seele reden will. Deutſcher Katholizismus iſt nicht ganz dasſelbe wie Katholizismus überhaupt, der als ſolcher freilich nicht deutſch und nicht fremdländiſch, ſondern ſeinem Begriff nach international iſt. Der deutſche Katholizismus hat doch wahrlich — Eckehart allein würde es beweiſen — auch teil an der deutſchen Seele. Zu ihm Stellung zu nehmen iſt unerläßlich, auch weil heute unverkennbar wieder eine ſtarke und wachſende Strömung zu ihm zurückdrängt. Dagegen darf man ſich nicht verſchließen, am wenigſten dadurch, daß man ſich ein Zerrbild von ihm macht, das vor der Wahrheit der Geſchichte, vor der Wahrhaftigkeit des deutſchen Gemüts nicht ſtandhält.

Es iſt zunächſt ein trübes Bild, welches der Geſamtblick auf die Geſchichte Deutſchlands vom Sturz der Hohenſtaufen bis nah an die Reformationszeit heran hinterläßt. Die innere Landkarte des deutſchen Geiſteslebens während dieſer Periode ſtellt ſich kaum weniger zerriſſen, aller klaren Überſicht ſpottend dar, als die Landkarte des „Heiligen Römiſchen Reiches Deutſcher Nation“ zur ſelben Zeit.

Was iſt an dieſem Reich, ſofern es römiſch iſt, wohl heilig? Wie iſt es überhaupt ein Reich, da in ihm als Ganzem offenbar keiner zu gebieten hat? Vollends, wo ſchimmert auch nur ein Gedanke an etwas wie „deutſche Nation“ durch? Alles ſieht vielmehr nur aus nach gänzlicher Herrenloſigkeit, nach einer von allen Feſſeln gelöſten eigenwilligen Selbſtſucht unumſchriebener, nur im Wechſel beſtändiger Einzelgewalten. Da ſtehen alle gegen alle, Fauſt gegen Fauſt, jeder jeden Augenblick gerüſtet, nach allgemeiner Vorſtellung auch befugt, jedem Fehde zu künden, oder ungekündet zu eröffnen, ſeinen Willen ihm aufzuzwingen, ſein Hab

und Gut ohne viel Fragen an sich zu reißen. Kaum im Dreißigjährigen Krieg erscheint der deutsche „Individualismus" so verzerrt bis zur Abwerfung jeder äußeren oder inneren Bindung an etwas wie übergreifende Gemeinschaft.

Und kaum scheint es, auch wenn man die ernstesten Darsteller fragt, mit dem inneren Leben der Deutschen in dieser Zeit besser zu stehen. Selbst Dilthey sieht diese Zeit, im großen Zusammenhang der Geistesgeschichte europäischer Menschheit, fast einzig im Lichte der gänzlichen Lösung des Einzelnen aus aller bindenden Gemeinschaft. Selbst die Befreiungstat Luthers, die, merkwürdig genug, als einschneidendstes, die ganze Folgezeit zutiefst bestimmendes Ereignis aus all der Wirrsal hervorging, erscheint dann nur als ein weiterer Schritt in dem großen allgemeinen Prozesse der Verselbständigung nicht sowohl des Individuums als der Einzelperson gegenüber jedem Verband — demselben Prozeß, dessen politisches Ergebnis das alles auflösende Staatsrecht des Vertrags, dessen wirtschaftliche Folge der Kapitalismus war — jene „Bestie mit tausend Augen und Fangarmen und ohne Gewissen (sagt Dilthey), welche sich wenden kann wohin, fallen lassen und ergreifen, was sie will". Also hätte wohl Luther nur noch nicht folgerecht genug diese gegebene Richtlinie innegehalten, da er doch etwas wie — Pflicht und Gewissen, Bindung an Gemeinschaft (dächte ich) noch bestehen ließ?

Natürlich weiß es aber Dilthey so gut wie wir, daß Luthers Tat mit all den äußeren Dingen, mit dem Kampf um Recht und Besitz der Einzelperson nichts, oder nur in sehr abgeleiteter Weise und in einem sehr kritischen Sinne, zu tun hatte; daß das, wovon er befreien wollte, die Angst vor Gott, vor dem furchtbaren ewigen Gericht des „Ich bin heilig und ihr sollt auch heilig sein", vor dem inneren Ankläger und Richter in der eigenen Brust, vor dem Gewissen war. Ist das nun sonnenklar, und war eben diese Befreiungstat — der erste Lichtblitz, der in das fürchterliche Dunkel jener seelisch für das deutsche Volk wohl schwersten Zeit fiel — trotzdem aus ihr geboren, dann bedarf das Urteil über die Jahrhunderte des abklingenden Mittelalters einer gründlichen Nachprüfung. Man wird versuchen müssen, jene Zeit etwas mehr in ihrer seelischen Tiefe zu verstehen.

Geht man vom äußerlich Faßbarsten aus, so zeigen gewiß die alten Verbände: Kirche und Feudalismus, sich in heller Auflösung. Aber gegen sie setzen nun doch neue soziale Gebilde sich allmählich durch. Fürsten

und Städte schaffen neue Bindungen von wesentlich anderem Typus als die absterbenden; Bindungen, scheinbar zu lediglich eigensüchtigen Zwecken, zu denen man sich mitunter in trotziger Offenherzigkeit selber bekennt; gegenseitige Hilfen zur Wahrung des eignen, schließlich des allerpersönlichsten Vorteils des Einzelnen. Er muß wohl durch solche Verbände sich schützen, sonst wäre ihm selbst alle Lebensmöglichkeit abgeschnitten; aber er fügt sich ihnen genau nur so weit, als er eben muß, zu eignem Gewinn oder Meidung eignen Schadens. Fast aber scheint kein Verband zu etwas anderm geschlossen, als um mit andern, sei es Gleiches oder Entgegengesetztes erstrebenden, auf Tod und Leben zu kämpfen: Stadt gegen Stadt, Ritter gegen Ritter, Städte vereint gegen Ritter, Ritter gegen Städte, beide, je für sich oder in zeitweiligem Einvernehmen, gegen den geplagtesten von allen, den Bauern; oder gegen Äbte, Bischöfe, Fürsten, bis zum Kaiser hinauf. Engere Kampfgenossenschaften bilden innerhalb der Städte die Geschlechter oder die Zünfte, die wiederum gegeneinander in unabläßigen Händeln liegen. So unter den Rittern engere Zusammenrottungen zu gemeinsamer Übung des edlen Handwerks des Straßenraubs, deren Gebet lautet: „Sankt Jörg, du edler Ritter, Rottmeister sollst du sein! Bescher uns schönes Wetter, bewähr die Hilfe dein ... Errett uns arme Knecht von allem strengen Recht!“ Gegen sie erstreiten allmählich die Städte eine gewisse begrenzte Freiheit der Straße, doch nicht zum gemeinen Besten, sondern zur Sicherung ausschließlich ihres kaufmännischen Gewinns, von dem sie fürs gemeine Beste nie einen Heller mehr abgeben, als man ihnen abzwingt. So der starke Hansabund, der im gefahrvollen Seeleben wohl auch gegenseitig Treue zu Schutz und Trutz zu bewähren nötigt, aber als Ganzes auf Alleinausbeutung der unermeßlichen Schätze gerichtet ist, die die Übersee-Erzeugnisse oder der reiche Fischfang der Ostsee dem in den Schoß warf, der sie am besten zu erraffen und festzuhalten verstand. Ist es zu verwundern, daß in solcher Zeit auch die Kaiser immer unverblümter die Reichsverwaltung nur als willkommenes Mittel zur Mehrung ihrer Hausmacht ansehen, daß die Kaiserwahl, wie jede Leistung für das Reich, durch offene Bestechung, Vergebung von Sondervorteilen besonders an die bevorrechteten Wahlfürsten erkauft werden muß? Zu verwundern, wenn auch die Kirche mit ihrem ganzen gewaltigen Heer von Untergebenen auf eignen gar sehr weltlichen Gewinn bedacht ist? Ist es zu verwundern, daß die Dichtung und Schriftstellerei, weniges abgerechnet, ein klägliches Bild

zeigt? Der farbenprächtige Firniß der höfischen Epik und Lyrik fiel ab, sobald es mit dem trügerischen Glanze des vornehmen Rittertums vorbei war. Vollends verstummten die Klänge des alten Heldenlieds. Was hatte die Zeit damit noch gemein? Die Dichtung, soweit von solcher überhaupt die Rede sein kann, verbürgerlicht, verzünftigt sich, sie steigt in die Niederungen eines wie nie poesiearmen platten Lebens herab. Ungeschlachte Bauern- und Vagantenschwänke kommen hoch, das geistliche Schauspiel selbst nimmt derb parodistische Züge an. Alles zeigt den durchgehenden Grundzug eines ungeschminkten Realismus, der in seiner Formlosigkeit und ausschließlichen Beherrschtheit durch den Stoff noch als bestes die Aufrichtigkeit ungeschönter Wirklichkeitswiedergabe, nicht selten bittern Humor und grausamen Spott hervortreibt, wie auch der fromme Zweck der großen Kirchenbauten im bildnerischen und malerischen Schmuck ihn keineswegs verbietet.

Indessen entfalten sich in solch losgelassener Freiheit doch Kräfte in reicher Mannigfaltigkeit. Das Leben wird farbenreicher, vielgestaltiger. Dem ungemessenen Lebensdrang reicht der aus dem weiterschlossenen Weltverkehr mehr und mehr zuwachsende Reichtum Mittel in bis dahin nicht gekannter Fülle dar. Das kommt mittelbar doch auch wieder dem Ganzen zugut, wie wenig auch dem Einzelnen darum zu tun sein mag. Die durch Hunger, Krieg und Pestilenz oftmals heimgesuchte, trotzdem wachsende Bevölkerung drängt von neuem über die Grenzen hinaus. Im Osten wird, in gesunder Kolonisation, Schlesien, in harter Unterjochung Preußen dem Deutschtum gewonnen; deutsche Gemeinwesen entstehen an den Ostküsten des Baltischen Meeres; die Hansa setzt sich kraftvoll durch gegen den Wettbewerb der Nordmächte. Das sind beachtliche Gewinnposten in der Gesamtbilanz des Zeitalters.

Doch ist soweit noch nichts, was das deutsche Leben dieser Zeit merklich unterschiede von dem der Nachbarländer; außer daß politischer Sinn ungleich weniger entwickelt war, das Formbewußtsein in jeder Richtung auf niederem Stande, der ganze Zuschnitt des Lebens, Denkens, Redens lange in einer Stumpfheit verbleibt, wie auch in Deutschland selbst zu keiner anderen Zeit weder vorher noch nachher. Indessen wird es damit allmählich doch anders. So wenig die Konzilien in ihrem Bemühen um Besserung der kirchlichen Zustände Erfolg hatten, sie brachten wenigstens einen regeren Austausch der geistigen Kräfte aller Nationen der Christenheit mit sich, aus dem auch Deutschland Vorteil zog. Universitäten, nach

dem Muſter von Paris und Prag, erſtanden zahlreich auch im deutſchen Land; in ihren zünftigen Formen, ihrem nie endenden Schulgezänk recht ein Gegenbild des wirtſchaftlichen und politiſchen Zuſtands der Zeit, laſſen ſie von einem Regen geiſtiger Freiheit vorerſt wenig erkennen, doch ſammelt ſich an ihnen ein gewaltiger Schatz als Ganzes zwar unerſprießlicher Gelehrſamkeit; eine gewiſſe Verſtandesſchärfung in Rede und Schrift wird doch erreicht, ein Verkehr der Gelehrten von Volk zu Volk ſtändig unterhalten. Wirkſamer greift, in den erſten Anfängen ſchon ſeit dem Konſtanzer Konzil, die humaniſtiſche Bewegung ein. Es erblüht allmählich, in voller Kraft zwar erſt am Ende dieſes Zeitraums, eine weltliche Bildung, vorherrſchend antikiſierender Richtung, aber von Anfang an nicht ohne eigendeutſchen Einſchlag; zuerſt abſeits der Univerſitäten unter dem Schirm der Städte oder einzelner bildungsfreundlicher geiſtlicher oder weltlicher Fürſten. Nach und nach aber werden auch Univerſitäten in humaniſtiſchem Sinne neugegründet, an den alten wenigſtens die Artiſtenfakultät (die jeder Studierende vor dem Antritt des Berufsſtudiums zu durchlaufen hatte) in modernem Sinne umgewandelt. Von Anfang an aber zeigt der deutſche, wie überhaupt der nordiſche Humanismus mehr ſachlichen Ernſt als das vielfach lockere Literatenvolk, das in Italien ſein Weſen trieb. Weniger raſch bei der Hand, Überliefertes unbeſehen wegzuwerfen, war man bei uns um ſo ernſtlicher beſtrebt, ſich in gründlicher Kritik Rechenſchaft davon zu geben und Beſſeres an ſeine Stelle zu ſetzen. Und keineswegs war es dabei bloß auf Pflege des lateiniſchen Stils in Rede und Schrift, oder allgemein auf Verfeinerung des Lebensſtils für eine ſchmale Schicht Höchſtgebildeter abgeſehen. Alle führenden Humaniſten legen auf den Sachgehalt der Bildung beinahe ebenſoviel Gewicht wie auf die freilich ſehr hoch getriebene Kultur der Sprache. Auch dieſe haftet nicht ſklaviſch an den Muſtern des Altertums; Erasmus namentlich entfaltet eine reiche, bei ernſteſter Schulung an den Alten doch formal und inhaltlich freie, eigne, auf die Gegenwart gerichtete Schriftſtellertätigkeit, die, in die Zeitbewegung kraftvoll eingreifend, in weiten Kreiſen der Laienwelt Eingang findet und als ganze eine ſchon beachtenswerte Vorblüte einer rationaliſtiſchen Aufklärung wohl vergleichbar der des 18. Jahrhunderts bedeutete. Völlig falſch iſt es, den Humanismus allgemein in Gegenſatz zu ſtellen zur freien Forſchung modern gerichteter Wiſſenſchaft. Nicht nur treiben die großen Humaniſten philologiſche Forſchung größten Stils und ganz modernen Zu-

schnitts und erreichen erstaunliche Fortschritte in der Erkenntnis der sprachlichen Gesetze wie des Sachinhalts des reichen antiken Schrifttums, in literarischer und historischer Kritik; nicht nur verdanken ihnen eine sehr bedeutsame Pflege die Rechts- und Staatswissenschaften, sowie die unbefangene Darstellung und psychologische Zergliederung der Sitten, eine Wissenschaft vom Menschen, wie sie seit dem Altertum nicht wieder aufgetreten war; sondern auch die zwar langsamer sich erhebende, ganz von den Fesseln des Altertums befreite mathematische und naturwissenschaftliche Forschung erwächst überall in engem Bunde mit dem Humanismus. Kopernikus selbst, als Thorner zwar nicht vorbehaltlos der damaligen „deutschen Nation" zuzurechnen, fußt auf deutschen Vorgängern, Peurbach und Regiomontan, findet in Deutschland zuerst Boden; sein Werk wird von Nürnberger Gelehrten herausgegeben, von Osiander dem Freunde der Reformatoren bevorwortet; Melanchthon, selbst zwar aus astrologischem Wahn, wie Luther aus Gründen der Bibeltreue, Gegner der Erdumdrehung, ist gleichwohl unbefangen genug, die namhaftesten Anhänger der neuen Lehre nach Wittenberg zu ziehen; aus Tübingen, wo ein andrer Kopernikaner lehrt, geht dann der gewaltige Fortsetzer und Vollender der umwälzenden Tat, Johann Keppler hervor. Das alles gehört erst dem 16. Jahrhundert an, aber die Anfänge dieser folgenreichen Entwicklung gehen tief ins 15. zurück; sie ist als ganze eine Frucht des Humanismus. Dieser tritt, besonders in Nürnberg, zugleich in enge Verbindung mit der dort herrlich emporblühenden gewerblichen, kunstgewerblichen und rein künstlerischen Kultur. In allem Technischen steht damals Deutschland in vorderster Linie. Albrecht Dürer aber unterhält freundschaftliche Verbindung mit den führenden Humanisten in Flandern und Italien wie in Nürnberg selbst, und Melanchthon überträgt den Humanismus auf den Boden der Reformation. Kein schöpferischer Geist, war er dagegen ein Verarbeiter und Organisator in großem Stil. An seiner und durch seinen Einfluß an den meisten Universitäten Deutschlands bringt er die Sachstudien jedes Zweiges nicht weniger als Sprachen und Religion in Aufnahme; er nimmt das im deutschen Humanismus von Anfang an rege und ernste pädagogische Bestreben im umfassendsten Maße auf; durch ihn besonders wird Deutschland von da ab das klassische Land der Schulen. Aber auch das reicht tief ins 15. Jahrhundert zurück. Überall geht das Vordringen des Humanismus Hand in Hand mit dem Aufschwung des Schulwesens. Nicht Luther allein, sondern ebensowohl

Erasmus und der in Paris gebildete, in Flandern wirkende spanische Humanist Vives fordern und planen umfassende Organisationen staatlicher Unterrichtspflege.

Das alles zusammen, und vieles von verwandter Art, was hier übergangen werden muß, bedeutet nichts Geringeres als die Aufnahme und volle innere Verarbeitung der entscheidenden Leistung des Altertums: der Formung, der methodischen Durchbildung des geistigen Lebens nach allen Richtungen, in Wissenschaft, sittlichen und sozialen Ordnungen, Kunstschaffen, Sprache und Rede. Das hat sich unter dem nun ausbrechenden, alles wieder verwüstenden Glaubensstreit nicht sofort frei entfalten können; aber die Richtung dahin ist seitdem bestimmt eingeschlagen; und so hat Deutschland später nach dieser Seite fast das Größte erreicht, das Werk der Alten nicht bloß in sich wiedergeboren, sondern — was der einzig gültige Erweis wirklicher innerer Wiedergeburt ist — in freier eigner Richtung fortgebildet. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht ein Zug dahin im Volkscharakter des Deutschen von Anfang an gelegen hätte. Übereinstimmend zeigt diesen Grundzug des ernsten methodischen Durcharbeitens die deutsche Scholastik, die deutsche Mystik, nicht minder wie später die deutsche Musik, die deutsche Philosophie und Wissenschaft. In Rembrandt, aus dem wir stammverwandte Art stark herausfühlen, zeigt sich das Gleiche — wie doch eben auch schon in der Kunstweise des deutschen Mittelalters. Was anders unterscheidet denn die deutsche Gotik, als die Steigerung ihres Stilprinzips bis zum Letzten, was es hergeben mochte, die nie sich genugtuende, bis an die äußersten Grenzen strebende, alle Möglichkeiten ausschöpfende Durcharbeitung? Das hat mit dieser besonderen Stilart gar nichts zu tun; denselben Grundzug verrät die romanische Baukunst der Deutschen, verrät die Nürnberger, die Hildesheimer Kunst der sogenannten deutschen Renaissance, die mit der italienischen Renaissance kaum etwas gemein hat, vielmehr aus dem deutschen Holzbaustil, wieder nur in strenger Durcharbeitung des einmal sicher erfaßten Stilprinzips, entwickelt ist und eine Klarheit der Formsprache erreicht, die der Renaissancekunst Italiens parallel, aber von ihr doch im Kerne verschieden ist.

Was ist diese eigne deutsche Art künstlerischen Gestaltens? Darüber ist mit dem Wort „Methode" gewiß nicht alles, nicht das Letzte gesagt. Das wird ein wesentliches Element auch des deutschen Geistes, aber es ist nicht überhaupt und gar ausschließlich deutsch; deutsch nur, hier wie in

allem, der gründliche Ernst, mit dem auch das aufgenommen und bis zum Letzten seelisch, nicht bloß geistig und daher technisch, durchgearbeitet wird. Das aber greift in der Tat tiefer, über die bloße „Methode" hinaus. Den Kampf zwischen Freiheit und Form — Hinausdrängen ins Grenzenlose und sicherem Begrenzen im deutschen Wesen, hat in sinn- und lehrreicher Weise Ernst Cassirer an der gesamten geistigen Entwicklung Deutschlands von Leibniz bis zu den großen Idealisten nachgewiesen. Formlosigkeit, Formwidrigkeit schien das durchgehende Kennzeichen des deutschen Mittelalters besonders in seinen letzten Jahrhunderten. In manchem haben wir unleugbar bis heute damit zu kämpfen. Um so mehr war darauf hinzuweisen, daß doch ein ernstes Ringen nach Form mitten aus dem Chaos jener unserer dunkelsten Zeit erwuchs, und an ihrem Ende zwar nicht Abschließendes, aber doch sehr Achtbares gerade darin erreicht war. Doch ist das echte Ziel ja nicht eins von beiden: Freiheit oder Form, sondern die volle Durchdringung der Freiheit mit der Form, der Form mit der Freiheit. Freiheit bedeutet aber dem Deutschen nicht Losgebundenheit von allem bindenden Gesetz sei es des Gedankens, der Tat oder der künstlerischen Gestaltung. Der Jubel der Freiheit in Eckehart, in Luther ist davon himmelweit entfernt. Unendlichkeit aber widerstrebt nicht an sich der Form, sondern sucht sie, muß sie suchen. Wie könnten wir sicher „ins Unendliche schreiten", als indem wir, nach Goethes Spruch, im Endlichen nach allen Seiten gehn? Wohl kann der Drang ins Unendliche sich schon stark bewußt, ja beherrschend aussprechen, ohne noch von bewußtem Formwillen gebändigt und in die sichere Bahn einer auch des rechten Wegs sich bewußten Fortschreitung gelenkt zu sein; instinktiv wird er die klaren Richtlinien des Fortschreitens doch suchen. Eben diesen Charakter einer noch nicht gebändigten, daher in allem maßlos scheinenden, dennoch aber zu Maß und Form unbewußt hinstrebenden Freiheit d. i. Un- und Überendlichkeit glaube ich in jener, darum hochwichtigen Zeitepoche zu erkennen.

Zuerst jenen harten Realismus, der im Gesamtbild dieser Zeit so abstoßend wirkt, suche ich zu verstehen als begreiflichen Rückschlag gegen das, wovon loszukommen damals das Erstnotwendige war: gegen die ungeheure, allzu vertrauensvoll von fremdher übernommene Unfreiheit und schließlich Unwahrheit der Weltverneinung, der Verleugnung alles gesunden natürlichen Genießens nicht nur, sondern auch Wirkens und Schaffens. Man muß sich nur einmal in die Abgründe der „mittelalter-

lichen Weltanſchauung“ (etwa nach v. Eickens Buch) ernſtlich hineingedacht, muß ſich die heilloſe Donquichotterie der Kreuzzüge, die ſeelenvergiftende innere Lüge des Kloſterlebens, die Wegwerfung aller nicht kirchlich abgeſtempelten Tugend, der natürlichen Grundlagen der Familie, der geſellſchaftlichen Ordnungen, des ganzen irdiſchen Lebensaufbaus des Menſchen überhaupt, den Fluch, dem auch die geſündeſte Sinnlichkeit und damit die ganze Naturgrundlage auch des ſeeliſch-geiſtigen Daſeins des Menſchen hier auf Erden verfallen war, gründlich klargemacht haben, um den Rückſchlag dagegen auch in ſeinen Übertreibungen verſtehen zu können. Es war vor allem das Aufbäumen deutſchen Wahrheitsſinns gegen eine ungeheure, dabei ſich ſelbſt als höhere Wahrheit aufzwingende Lüge, die den Menſchen bis ins Innerſte hinein zu vergiften und ſelbſt zur Lüge zu machen drohte. So nimmt ſchon der wackere Reinmar von Zweter gegen „Barvuozer, Bredigäre, Kriuzerorden“ mit ernſtem Wort die Ehe in Schutz: „Swer der ê ze rehte pfliget, der hât hie und dort geſiget, ſwerz widerredet, des volget niht: er liuget.“ So geht Sebaſtian Brant dem „Duckmäuſer“ zuleib, der in Beten, Faſten, Zellenbauen „wagt weder Gott noch der Welt zu trauen. Gott hat uns darum nicht geſchaffen, daß wir Mönche werden oder Pfaffen, und zumal daß wir uns entſchlagen der Welt ... Es iſt Gottes Wille und Meinung nicht, daß man der Welt ſo tue Verzicht und auf ſich ganz allein hab acht!“ Es iſt beſonders bemerkenswert, daß hier die Weltflucht, ganz wie bei Eckehart und Luther, als Selbſtſucht, die Hinwendung zur Welt als der echte, gottgewollte Weg zum Heil der Seele erkannt iſt. Das iſt, ebenſo wie ähnliche Ausſprüche Ulrichs von Hutten, vor der Reformation, nicht etwa von Luther erſt angeregt. Wenn nun anfangs recht wie zum Trotz die Weltlichkeit betont, des geiſtlichen Weſens oft verwegen geſpottet wurde, ſo war es doch nicht bloß die drückende Laſt der Vergangenheit, die immer noch tiefe innere Unmündigkeit, welche die große Maſſe des Volks gleichwohl bei der Kirche feſthielt und und immer wieder ihren Frieden mit ihr machen ließ; es war auch nicht bloß die eben auch ſeltſam realiſtiſche, faſt geſchäftsmäßige Auffaſſung des Rechtsverhältniſſes zu Gott und der irdiſchen Stellvertreterin ſeiner Schuldforderungen, der Kirche. Vielmehr ihre Verweltlichung, der Widerſpruch zwiſchen ihrer hochgeiſtigen Idee und ihrer oft ſehr ungeiſtigen Erſcheinung war es, worüber gerade, wem es mit der Religion ernſt war, eine Empörung empfinden mußte, wie Luther ſie empfand, als er, noch ganz als treuer Sohn ſeiner Kirche

nach Rom gekommen, das dortige schamlose Treiben unmittelbar vor Augen sah.

Wie aber steht es mit der wilden Selbstsucht des wirtschaftlichen und staatlichen Lebens von damals? — So wirr die Lage war, die alte deutsche Treue von Person zu Person konnte gerade in solcher Lage sich stark beweisen und hat sich vielfach bewiesen. Davon wird nur nicht viel Rühmens gemacht, das verstand sich von selbst; während des freilich vielen und argen Unrechts, schon des erzählerischen Reizes wegen, in gelassener Gegenständlichkeit, ohne zwecklose Entrüstung wie ohne Beschönigung gedacht wird. Wäre aber nicht bei allem ein sicherer Grund zuverlässigen Zusammenstehens doch gewahrt geblieben, so hätte nicht soviel von innerer Stärke und anhaltendem Aufstieg aus all der Wirrnis doch wieder hervorgehen können; so könnte nicht am Ende dieses Zeitraums, eben damals als Luther auftrat, eine hohe und reiche Blüte einer sittlich ehrenfesten, auch nationaler Einigung sichtlich zustrebenden, eigendeutschen bürgerlichen Kultur stehen, deren Möglichkeit, gerade je trüber die Anfangslage gewesen war, um so sicherer ein sehr ernstes Zusammenraffen sittlicher Kraft, und zwar der ganzen Nation in allen Schichten, voraussetzt. Gustav Freytag hat das in lehrreichen Einzelheiten dargetan; berührt sei nur, daß die Zünfte doch nicht bloß Monopolisierung des Gewerbes bezweckten, sondern Pflegestätten beruflicher Tüchtigkeit waren; daß sie auch eine sittliche Zucht über ihre Mitglieder übten, nicht nur wetteifernd mit der der Kirche, sondern ungleich wirksamer als sie, weil unmittelbar in die Lebensordnung jedes Einzelnen eingreifend. Von da aus versteht sich die entschiedene Wendung der Ethik in Luther zur vollen Anerkennung und Beanspruchung der erziehenden Kraft des Berufs, der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ordnungen überhaupt, die sich dem tief erfaßten christlichen Glauben deshalb widerstandslos einfügte, weil dieser selbst vor allem sittlich und menschlich erfaßt wurde. Auch die herrlichen technischen und künstlerischen Schöpfungen der Zeit erwachsen auf diesem Grunde und beweisen nichts so klar, wie diese innere bürgerliche Tüchtigkeit. Die Prachtgestalten der Nürnberger Meister sind nur ein zufällig uns etwas genauer bekanntes Beispiel, welches aber durchaus aufs Allgemeine zurückschließen läßt. Man gehe nach Augsburg, Regensburg, Bamberg, Hildesheim, Magdeburg, Danzig — überall findet man dasselbe bestätigt. Alles damals nach dieser Richtung Geschaffene ist ja nicht fabrikmäßige Warenproduktion, sondern freieste, persönlichste Arbeits-

leiſtung. Und ſo ließe ſich leicht an Beiſpielen aus allen Lebenskreiſen dartun, daß der „Individualismus“ jener Zeit keineswegs bloße Selbſtſucht, ſondern in weitem und wachſendem Maße jene geſunde Selbſtſorge jedes Standes war, die Peſtalozzi einmal als Frucht der Reformation preiſt, die aber vielmehr die Frucht jener ganzen Zeit war und nur darum auch in der ganz aus ihr erwachſenen Ethik der Reformatoren ſich ſchön und lebenswahr ausprägen konnte und ausgeprägt hat. Es war ein redliches Wirken und Schaffen, und nicht bloßes Raffen und Feſthalten, worauf die neu entſtandenen ſozialen Ordnungen zielten; ſo konnte ſich darin entwickeln und entwickelte ſich wirklich ein erſtaunlich hoher Grad einer Sachlichkeit, in der doch zugleich Perſönlichkeit ſich ausſprach, weit mehr als in Zeiten ſichtbarerer äußerer Ordnung und ſogenannter „Organiſation“.

Lehrreich dafür iſt ganz beſonders die Kunſt jener Tage. Zwar auch da iſt der erſte, auffälligſte Zug die ſchier unglaubliche Sachlichkeit der Darſtellung, die Schärfe und Tiefe der Charakteriſierung, die zuſammengefaßte Willensenergie. Aber mit ihr eint ſich eine mit nichts Außerdeutſchem vergleichbare Herzlichkeit und Innigkeit der Erzählung von den Gemütslagen und Gemütsbewegungen der dargeſtellten Perſonen, ja man möchte ſagen auch der dargeſtellten Dinge, es ſei Landſchaft, Pflanze, Tier oder Baulichkeit, Gerät, Kleidung; in alles und jedes legt dasſelbe, eben deutſche Gemüt des Schaffenden ſich hinein. Alles das lebt, denn *er* lebt und erlebt es, und ſpricht es aus, ſo wie er es in ſich erlebt hat. Darin erkennt ein gründlicher Forſcher auf dieſem Gebiet, Heidrich, „die eigentümliche *Idealität der Weltanſchauung*“, die in der Malerei dieſer Zeit (und das Gleiche gilt erſt recht von der Bildnerei) ſich ausdrückt: eine „Gerechtigkeit des Sinns, eine ehrliche und beſcheidene Anerkennung der unendlich vielfachen Möglichkeiten des Daſeins, damit untrennbar verbunden eine offene Freudigkeit und herzliche Zuſtimmung, zugleich aber die ſtärkſte *Spannung eines nach innen gewandten Sinnes*.. nüchterne Beobachtung und kühnſte Phantaſie, beides verbunden in einem männlichen, tiefen Ernſt der Weltauffaſſung, die ſehen will, nicht nur wie die Dinge *ſind*, ſondern wie ſie *ſein ſollen*... Nur iſt das Erlebnis nach außen wie nach innen *nicht fertig*, es birgt ſich noch in der Hülle der mittelalterlichen Formen — denn es iſt eine Zeit des *Suchens*, der Unruhe und des Kampfs, keine *in ſich vollendete* Kultur“. Kaum braucht darauf aufmerkſam gemacht zu werden, wie faſt jedes Wort in

dieſer Äußerung eines philoſophiſchen Gedankengängen ſonſt fernſtehenden Kunſtforſchers genau das vorher von uns Geſagte beſtätigt.

Wäre es anders, ſo wäre Luther, wäre das Ganze der Reformation, wäre der Widerhall, den ſie ſofort in allen noch ſo ſehr unter ſich zerſplitterten Ständen und Lebenskreiſen des Volkes fand, wäre ihre mächtige nationale Wirkung nicht zu verſtehen. Das iſt nicht „Individualismus", ſo wie dies Wort in der Regel verſtanden wird: Vereinzelung, Durchſetzung nur der eignen Sonderart; ſondern es iſt echte Individuität, in ſich geſammelte Innerlichkeit, die den Menſchen gerade nicht von der Gemeinſchaft löſt, ſondern von ſeinem eignen Zentrum aus in nur um ſo reichere ja unendliche Beziehung ſetzt zu allem, was mit ihm in Berührung kommt; von Einzelſeele zu Einzelſeele nicht bloß, ſondern zur Gemeinſchaft, der nächſten wie der ferneren, bis hinauf zum Unſichtbaren, Überſinnlichen, Überſeeliſchen, Ewigen, zu Gott. Solche Unendlichkeit iſt, wie ganz ausgeſprochen in Eckehart, ſo wortlos und doch ausgeſprochen in der ſtummen Sprache der Kunſt; hier übrigens wie dort eingekleidet in die unbefangen feſtgehaltenen Formen der chriſtlichen Überlieferung, eingehüllt in das traute Gewand der evangeliſchen Geſchichte, an dem ſo Eckehart wie Luther wie auch die freieſte deutſche Kunſt bis dahin treuherzig hingegeben hängt, wie das Kind, nein auch der Heranwachſende, wenn er ein treuherziger Deutſcher iſt, am Mutterauge und Mutterwort hängt, das ihn bis dahin geleitet hat. „Wölbt ſich der Himmel nicht da droben? Liegt nicht die Erde hier unten feſt?" ... So läßt Goethe ſeinen Doktor Fauſt empfinden — den Unmenſchen, den doch in all ſeinem Unglauben die Oſterglocken vor der Verzweiflungstat, zu der ſchon die Hand ſich erhoben hat, zurückreißen. So empfanden jene alle, obgleich ſie gewiß in ihrer Seele frei genug waren, daß ſie an keiner äußeren kosmiſchen Konſtruktion, keiner noch ſo liebgewordenen Legende mehr unbedingt zu kleben oder durch die ſchon nahe Erſchütterung ihrer Alleingeltung ſich auch nur einen Augenblick beirren zu laſſen brauchten, denn ſie hatten ihren Gott inwendig in ſich, es bedurfte für ſie nicht mehr jener äußeren Beglaubigungen durch Natur oder Geſchichte.

Hier gilt nicht der Einwand: ein Eckehart, ein Luther, das ſind weit überragende Einzelne, von denen nicht auf einen gemeinſamen Charakter der Nation zu ſchließen iſt. Kein noch ſo hohes Genie kann auftreten, ohne daß der Boden dazu bereitet iſt durch die Geſamtentwicklung des Volkes, dem es entſprießt. Und ein Luther, ſelbſt ein Mann aus dem Volk,

wurde doch vom ganzen Volke als eignes Erlebnis empfunden; in diesem Einzigen faßte wirklich die Seele des ganzen Volkes damals sich zusammen, wie nie zuvor oder nachher bei uns Ähnliches erlebt worden ist. Aber auch Eckeharts Predigten und Traktate wandten sich an die Laienwelt und fanden in ihr starken Widerhall. Nun halte man nur einmal die Laienpredigten und Traktate dieser zwei Männer gegen das, was, gleichviel ob von geistlichen oder weltlichen Predigern und Traktatschreibern, mit aller Absicht und allem Anspruch, dem Empfinden, Wollen, Denken der Nation Sprache zu geben, heute Tag um Tag in gar nicht zu bewältigender Fülle geboten, immerhin auch nicht ganz dankbar hingenommen wird — wo ist da Sammlung in einen Punkt, wo echte Individuität und wieder echte Universalität, wo dagegen Zerstreuung, nach allen Richtungen der Windrose auseinanderstrebende, daher sich immer gegenseitig aufhebende Sonderheit; vielleicht bedeutende, ausgesucht geistvolle, aber trennende Sonderheit? Die Antwort kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Was Eckehart oder Luther, oder auch die weicheren Seuse, Tauler oder der Frankfurter ihren Hörern und Lesern d. h. dem ungelehrten Volke zumuten durften an abgründlicher seelischer Vertiefung, dürfte kein Redner und Schreiber heute seinen soviel „gebildeteren", aber hin und her gezerrten, tausendfältig sich verzettelnden und zerstreuenden Lesern und Hörern bieten, auch wenn er es in sich hätte. Man würde ihn damit stehen lassen. Und ob er dann, wie Eckehart, „dem Opferstock predigen" würde — ich getraue mir nicht, es zu bejahen. Woher kommt das? Nun, jene hatten noch Religion; wir lassen uns an Religionsersatz genügen, und was man als solchen uns bietet und wir uns bieten lassen, ist religiöse Kriegsware; während jene, unter allem Kriegswust, so viel Frieden inwendig hatten, um in diesem Allerheiligsten der Seele noch an unverfälschter Friedensnahrung sich erquicken zu können. Jene Zeiten durften der unheiligen Erscheinung des Heiligen spotten, gerade weil jenseits aller Unheiligkeit der äußeren Erscheinung das Heilige selbst ihnen heilig blieb. Ihr Spott will stets nur sagen: das Heilige sollte in würdigerer Gestalt erscheinen, niemals: es sollte überhaupt nicht sein.

So entdeckt sich, je näher man hinsieht, um so klarer die scheinbare Selbstsucht jener Zeit als ehrliche Selbstsuche. Es ist aber gesagt: Suchet, so werdet ihr finden. Jene Zeit hat gesucht und hat gefunden. Schon in Eckehart. Aber er fand es erst für wenige damals schon Empfängliche und nur dem (allerdings entscheidenden) ersten Grunde nach, noch nicht in

ganzer Durchführung nach allen Seiten, in alle Kreise des Lebens hinein; Luther voll und reich, mit sicherer Richtung wenigstens auf allseitige Erfassung aller Lebenslagen und Lebensstufen. So wurde seine Reformation eine Volkssache, wie weder unser noch irgendein Volk des Westens sie bis dahin oder je nachher wieder gekannt hat. Luther spricht, darf sprechen zum ganzen Volke, und wird von ihm vernommen. Nicht bloß das neu und deutsch erfaßte Evangelium, das Ganze der von ihm gedachten sittlichen Erneuerung war, wie einst die Predigt Jesu, „allem Volke" zugedacht und wurde von ihm aufgenommen, wenn auch unter tausend hemmenden Einflüssen nicht voll verwirklicht. Das setzt aber voraus, daß im voraufgegangenen Zeitalter eben dies im ganzen Volke vorbereitet, daß das ganze Volk schon längst dahin in der Schule war; in der Schule des Lebens, gesunder Berufsbildung, treuer Arbeit, es sei an Kleinem oder Großem.

So sind wir nun vorbereitet, die Bedeutung Luthers für unser Volk klar zu verstehen. Nicht werden wir sie jetzt suchen in dem Glaubenssystem der von ihm neugegründeten Kirche. Daß dieses nur oder kaum eine Abart des von Augustin errichteten Glaubenssystems des Katholizismus war, hat die ehrliche protestantische dogmengeschichtliche Forschung bewiesen. Ganz etwas andres aber ist es, was Luthern selbst das Wort „Glaube" besagt. Es bedeutet auch nicht bloß ein Zurückgreifen auf die geschichtliche Urgestalt des Christentums, sondern eine große Vereinfachung und damit Reinigung desselben, ein Zurückgehen auf seinen für immer unverlierbaren Grundgehalt, zuletzt keinen andern, als auf den Eckehart zurückging.

Doch scheint diese tiefinnere Beziehung zwischen beiden bisher nicht recht erkannt zu sein. Ich selbst habe früher wohl zu einseitig den nur sittlichen Sinn und Grund des Lutherschen „Glaubens" behauptet. An der Schroffheit, mit der Dilthey in Luther einzig die Willensseite betont, wurde mir klar, daß man ihm so nicht gerecht wird, ihn nicht nur nicht erschöpfend versteht, sondern überhaupt nicht recht bei der Wurzel faßt. Luthers Befreiungstat würde so viel zu sehr in eine Linie rücken mit der allgemeinen Befreiung des persönlich-menschlichen Intellekts und Willens, die den Schritt vom Mittelalter zur Neuzeit bezeichnet; sie würde zu einem bloßen Moment jener Gewinnung der „Herrschaft des Menschen," die ja nicht bloß die äußere Bewältigung der Naturkräfte, der sozialen Ordnungen, der Kunstmittel jeder Art, mit einem Wort aller

Mittel und Wege der äußeren Daſeinsbehauptung und Daſeinserhöhung des Menſchen auf Erden, ſondern auch die innere Autonomie des Erkennenden, Wollenden und Schaffenden einſchließt. Das bloße ergänzende Gegenſtück dazu wäre dann die Befreiung auch der menſchlich-perſönlichen Religioſität von der Fremdherrſchaft des Dogmas und der Kirche, die Erringung der Selbſtändigkeit und vollen Selbſtverantwortlichkeit auch des perſönlichen „Gewiſſens“ des Einzelnen, der fortan auf ſeinem eignen Wege, durch eigne Kraft und Arbeit (Kraft und Arbeit des „Gemüts“) ſein Verhältnis zum Unſichtbaren ſich geſtaltet. Luthers „Freiheit eines Chriſtenmenſchen“ rückt dann ganz nahe der ſtoiſchen Freiheit, der ſie doch allenfalls nur im Ergebnis ſich vergleichen läßt, dem Grunde nach ganz unvergleichbar iſt. Vielmehr das iſt erſt das Größte und Tiefſte in Luther, daß er, eine ſo ſtarke „Perſönlichkeit“, ein ſo ſtarker Willens- und faſt gleich ſtarker Intellektmenſch und wenn auch unbewußter Künſtler und Dichter er war, beides, Willen und Intellekt, überhaupt alles nur Perſönliche überwindet und hinter ſich läßt, den Anſpruch des menſchlich freien Willens wie der menſchlich freien Verſtandeseinſicht in göttlichen Dingen, allen Wahn, überhaupt irgend durch eigen Werk und eigene Kraft ſelig ſein und vor Gott beſtehen zu wollen oder zu können, rückhaltlos aufgibt. „In dieſem Wahn, ja Irrwahn“, ſchreibt er ſehr bezeichnend i. J. 1516, noch als Auguſtinermönch, an ſeinen Mitmönch Spenglein, „ſteckteſt du, als du bei uns warſt, und ich ſteckte darin. Aber auch jetzt noch kämpfe ich wider dieſen Irrwahn und habe noch nicht ausgekämpft.“ Er hat wohl zeitlebens dagegen auch in ſich ſelbſt noch zu kämpfen gehabt, aber er hat gegen nichts ſo entſchieden, ja heftig angekämpft. „Lerne“, ſchreibt er jenem weiter, „an dir ſelbſt verzweifelnd zu Chriſtus dem gekreuzigten ſprechen: Du biſt meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde, du haſt das Meine an dich genommen und mir das Deine gegeben, du haſt genommen, was du nicht warſt, und mir gegeben, was ich nicht war ... Wenn wir durch eigene Mühe und Anſtrengung zur Ruhe des Gewiſſens durchdringen ſollen, wozu iſt Chriſtus dann geſtorben? Darum wirſt du nur in ihm, durch getroſte Verzweiflung an dir und an deinen Werken Frieden finden.“ Das lautet ſehr anders als die Rede vom erwachenden Bewußtſein des „Selbſtwertes“ und der „Selbſtkraft“ der freien, der genialen Perſönlichkeit, in dem Dilthey die Bedeutung Luthers ſieht. Luther ſteht vielmehr, wie ſchon dieſer einzige Brief beweiſt, voll auf dem Boden der Eckehartſchen Forderung, ſein Selbſt, allen eigenen

Willen und alles eigene Spekulieren zu „lassen“, an aller Eigenkraft, allem Eigenwert der lieben Person „getrost zu verzweifeln“ und allein göttlichem Wirken, dem göttlichen Licht, das in uns hineinleuchtet und -brennt, uns zu vertrauen und stillezuhalten. Von dieser Gesinnung ist gerade Luther ganz erfüllt. Es ist ganz unhaltbar, hier einen Gegensatz zwischen ihm und Eckehart zu behaupten. Beide stimmen vielmehr eben darin genau überein, daß ihnen Religion aus einem Letzten, Überpersönlichen quillt. Gewiß finden sie dieses in der eigenen Seele, im innersten Seelengrunde, jenseits oder richtiger diesseits Intellekt und Willen, in etwas, das als ihr eigenstes Eigen ihnen bewußt wird; aber es ist himmelhoch hinaus über alle Sonderheit, alle Sonderkraft, allen Sonderwert der Person, ihr schlechterdings übermächtig, ihrer Herr, ihr schlechthin überpersönlicher Ursprung, ihr Licht, ihr Heil, ihre Kraft; es ist, nach Eckeharts schlicht deutlichem Wort, vielmehr die „Geburt Gottes“ in der Seele und Mitteilung des ganzen „Schatzes“ der Gottheit an sie. Drückt aber nicht Luther dasselbe aus, wenn er sagt: Du hast mir das Deine, hast mir gegeben, was ich nicht war?

Luther redet zwar (im ganzen) eine andre Sprache (denn so nahe Anklänge auch an die Redeweise Eckeharts, wie hier, sind immerhin bei ihm selten), aber der Sinn ist zuletzt der gleiche. „Glaube“ heißt das bei Luther: er ist der „Selbsttäter“ und „Werkmeister“, der nicht getan wird, sondern tut, der das Werk, den nicht erst dieses gut macht. Aus dem Glauben handeln ist die „Freiheit des Christenmenschen“, nicht aber ist das Glauben selbst frei; das würde eine andre Kraft, ein freies Wollen vor und über dem Glauben voraussetzen, das ihn wirkte, an sich aber frei wäre zu glauben oder auch nicht; es würde den Glauben zum Werk des Menschen selbst machen. Aber nichts verwirft Luther so bestimmt wie eben dies. Sondern „wie das Wort ist, so wird auch die Seele von ihm, gleich als das Eisen glutrot wird wie das Feuer aus der Vereinigung mit dem Feuer“. Der Glaube ist „eine lebendige geistliche Flamme, damit die Herzen durch den heiligen Geist entzündet, neu geboren und bekehrt werden“, „nicht Lehre sondern Leben, nicht Wort sondern das Wesen, nicht Zeichen sondern die Fülle selbst“. Nicht ein Gedanke im Herzen, den die Menschen sich aus eignen Kräften machen, der spricht: Ich glaube; das wäre ein Gedicht und Gedanke, den „des Herzens Grund nimmer erfährt“, sondern „ein göttliches Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott“. Allerdings ein „tätig, mächtiges Ding,

daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken, auch nicht fragt, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun. In diesem Werk müssen alle Werke gehen und ihre Gutheit muß daraus fließen". — Also ein „Werk" ist er ganz gewiß, und zwar des „allerinwendigsten Grundes des Herzens" — aber nicht Werk des Menschen, sondern Gottes — „kommt auch nicht aus eigner Bereitung, sondern so man das Wort Gottes öffentlich und klar predigt, dann hebt sich an aufzusteigen ein solcher Glaube ...". Damit steht es keineswegs im Widerspruch, wenn andrerseits die absolute Selbstverantwortlichkeit des Glaubens betont wird. Jeder muß „für sich selbst sehen, daß er recht glaube. Denn so wenig als ein Andrer für mich in die Hölle oder Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben oder nicht glauben ... Es ist ein freies Werk um den Glauben, dazu man niemand zwingen kann ... Wie hart sie gebieten und wie fast sie toben, so könnten sie die Leute je nicht weiter bringen, denn daß sie mit dem Mund und der Hand ihnen folgen, das Herz mögen sie ja nicht zwingen, sollten sie sich zerreißen". Warum aber? „Es ist ein göttliches Werk im Geist — geschweige denn, daß es äußerliche Gewalt sollte zwingen und schaffen." Die Seele ist nicht unter Kaisers Gewalt — aber unter der Gewalt Gottes. Das besagt: es ist ein Letztes, schlechthin Unmittelbares, Wurzel- und Grundhaftes im tiefsten Seelengrunde, das nicht, schlechterdings gar nicht von menschlichem Mühen und Ringen, vom Arbeiten sei es des Verstandes oder des Willens oder sonst einer menschlichen „Kraft" abhängig, ebendarum aber auch nicht in das Stückwerk des Weltlebens des Menschen verstrickt ist, sondern über dem allen, ihm schlechthin voraus, die ursprünglich unzerstückte Ganzheit des Seelenwesens vertritt. Es ist die echte Individuität (Ungeteiltheit) und damit Über-Endlichkeit des seelischen Wesens, die darin, nur darin sich selbst erfährt. Also wahrlich nicht die stolze „Individualität" der unterschiedlichen Einzelperson in ihrer Eigenkraft, ihrem Eigenwerte. In diesem letzten Grunde sind vielmehr, wie Eckehart einmal sagt, „alle Menschen ein Mensch"; denn gerade in diesem ihrem allereigensten letzten Grunde ist jede Menschenseele gleich untrennbar zurückbezogen in den einigen, allen gemeinen und somit allen übergeordneten Unendlichkeitsgrund, der in der Sprache der Völker „Gott" benannt ist. Da ist der Mensch freilich (wie Dilthey sagt) „einsam mit Gott", allein mit den Sternen und dem Unsichtbaren, aber dennoch, nein eben damit, eins mit allen Seelen. Solches Alleinsein der Seele

mit Gott bedeutet nichts weniger als ein Losſein von der Gemeinſchaft, ein Aufſichſtehen des „Individuums“, im falſchen Sinne der Sonderung und Gegenſtellung gegen den Andern, wohl gar der trotzigen Selbſtbehauptung, Selbſtdurchſetzung der Perſon als unterſchiedlicher einzelner gegen alle Welt. Die freie Stellung auch der ganz auf ſich geſtellten Einzelperſon zur „Welt“, die der ſo verſtandene „Glaube“ allerdings begründet und unmittelbar einſchließt, iſt weder Abkehr von ihr, Zurückziehung in ſelbſtiſche Kontemplation und Gefühlsſchwelgerei, noch vollends Eroberungsdrang des willensgewaltigen Einzelnen wider ſie, ſondern Selbſtſicherheit im Blick auf Ewiges, den nichts Zeitliches beirrt, der aber zugleich es liebend umfaßt, ja ſich ihm hingibt, aus dem Bewußtſein des tiefſten Einsſeins mit Allem im letzten, tiefſten Weſen, in Gott. Von ihm mag die Seele gar nicht „frei“, ihm will ſie unterworfen ſein und von ihm ganz beſtimmt; das beſagt die „getroſte Verzweiflung“ an ſich ſelbſt, Gott gegenüber. So verſtändigen ſich untereinander die zwei „widerſtändigen Reden“ von der Freiheit und Dienſtbarkeit. Frei iſt der Menſch durch den „Glauben des Herzens“, der, von Gott in ihm gewirkt, doch ſein Eigenſtes iſt und ſein Gewiſſeſtes, denn von ihm iſt geſagt: „Glaubſt du, ſo haſt du, glaubſt du nicht, ſo haſt du nicht.“ Das allein iſt der Seele *Leben*, an die dagegen all der andern, für ſich *toten* Dinge oder Werke keines heranreicht, ſie zu befreien oder zu fangen. Damit iſt ſie aller *Dinge* frei und über ſie Herr. Und ſo, frei, fröhlich und umſonſt fließen aus dem Glauben des Herzens die Werke, der treue Dienſt am Andern und an der Sache. Aber nicht ſie machen den Frommen, ſondern der Fromme macht ſie, ihn aber macht niemand anders als der Gott in ihm. Durch ihn gebunden, ihm ganz untertan zu ſein, das iſt höchſte Freiheit. Wie das Licht der Wahrheit der ſich nur nicht willkürlich gegen es verſchließenden Seele einleuchtet, einleuchten muß, ſie könnte gar nicht ihm wehren ſie zu erhellen, ſo glüht die Glut des ewigen *Lebens* ſich ihr ein, ohne alles eigne Zutun, ohne Dulden, ja ohne jede Möglichkeit des Widerſtands.

Die „Verſammlung der Herzen“ aber in der Einheit ſolchen Glaubens ſchafft zugleich eine Einigkeit „im Geiſt“ unter *allen* in ſolchem tiefſten Sinne Gottgläubigen, und ob ſie voneinander tauſend Meilen geteilt ſind; wie wir doch vom Heiligen Geiſt ſingen: „der du haſt allerlei Sprachen in die Einigkeit des Glaubens verſammelt.“ Dieſe Einigkeit iſt allein genug eine Chriſtenheit zu machen, ohne welche dagegen keine Einigkeit es ſei der Stätte, der Zeit, Perſon, Werk oder was es ſein mag, eine

Chriſtenheit macht; die an keinen „geiſtlichen Stand“ gebunden iſt. Das alles iſt nur menſchliche Ordnung, die als „Leib“ von jener, als der Seele, freilich, ſofern es ſich um das leibliche Leben handelt, nicht getrennt werden kann. Dieſe hat ihre Ämter, ihre Unter- und Überordnungen; mit denen ſoll man es halten wie mit allem äußeren Regiment: „befehlen und wagen“, aber nicht „vertrauen und ſich verlaſſen“, ſondern ſelber „zuſehen und nicht ſchlafen“, damit die Herren gezwungen werden, aus Not ihres Amtes zu warten, wie ein jeglicher ſeines Berufs und alle Kreatur ihres Werkes pflegen muß.

Auf dieſem Grunde alſo ſteht Luthers kräftige Betonung der Selbſtſorge des Einzelnen auch in jedem äußeren Verband. Und darin erſt erkennen wir ſeinen Zuſammenhang mit dem allgemein modernen Zug auf Befreiung der Eigenkraft, nicht ſowohl des Individuums, als der Perſon im echten Sinne: des Einzelnen in der Unterſchiedlichkeit der ihm aufgetragenen Rolle, in der Beſonderheit der gerade ihm geſtellten Aufgabe, des Poſtens, an den er geſtellt iſt, den er zu verteidigen hat um des Ganzen und um Gottes willen. Dieſe iſt bedingt durch die Beſonderheit ſeiner Leiſtungskraft und ſeiner inneren Berufung; dieſe beſtimmt erſt ſein Eigenrecht wie ſeine Eigenpflicht im gegebenen Verband, im freien Dienſte der Gemeinſchaft, nicht gegen ſie, nicht über ſie hinweg, nicht in eigenwilliger Losſagung von ihr. Nicht etwa hierin wurzelt oder das vertieft etwa nur Luthers Auffaſſung des religiöſen Glaubens, ſondern es iſt nur eine, allerdings eine im Zeitzuſammenhang beſonders bedeutſame Frucht ſeiner Glaubensauffaſſung. Darin, nicht in der letzten Wurzel ſeiner Religionsanſchauung, unterſcheidet ſich Luther auch von Eckehart und geht über ihn weſentlich hinaus, obgleich auf dem Wege, der ſchon von jenem aus offenſtand und vorgezeichnet war. Mit der vollen Reife und Mündigkeit des religiöſen Wahrheitsgewiſſens, die Luthers Satz vom „allgemeinen Prieſtertum“ ſo klar ausdrückt, war zugleich die volle Reife und Mündigkeit der Weltauffaſſung und Weltſtellung im Grundſatz gewonnen. Damit tritt das deutſche Volk voll ein in die Reihe der modernen Völker. Aber das iſt nicht bloß das allgemein Moderne, ſondern das unterſcheidend Deutſche im Modernen: daß erſt aus dieſem letzten, innerſten Quell, nirgend anderswoher, nicht aus einem bloßen, ſei's auch hochgeiſtigen Überlegenheitsbewußtſein des Einzelnen oder auch des einzelnen Volkes, auch nicht aus der univerſalen Kraft der Wiſſenſchaft, aus der praktiſchen Energie

der sozialen und nationalen Organisation oder der künstlerischen Phantasie und Schaffensfreude allein, das „Reich des Menschen" in ihm sich begründet; daß, so kräftig er in das alles miteingreift und daran mitarbeitet, doch als letzter, entscheidender Grund auch der neuen inneren Weltstellung ihm bewußt wird und bleibt die Versicherung des Ewigkeitsgrundes des ganzen, unzerstückten, allerinnersten seelischen Wesens und Lebens. Es ist der alte Gedanke des Gottesreichs, aber in neuer, tiefster Wendung; nicht mehr ist es der irdische Reichsgedanke, der in der römisch-christlichen, nicht der Gedanke der kosmischen Einheit, der in der griechisch-christlichen Auffassung — gewiß über die Linie des bloß Diesseitigen hoch hinausgehoben — seine Grenzen in einen jenseitigen Bereich, aber doch ganz nach irdischer Analogie ausdehnt und erhöht; vor dem dann das Irdische folgerecht in den Fluch der Verdammnis sinken oder zwischen Seligkeit und Verdammnis in drangvoller, ewig bedrohter, mit gleicher Gewalt nach unten wie nach oben gezerrter Mitte schweben bleiben mußte; sondern das Reich Gottes ist nun wirklich „nahe herbeigekommen", es ist da, dem Menschen im Herzen, näher als er sich selbst, seinem ganzen Erdenselbst ist, und von diesem einzigen Festpunkt aus ist nun alles Irdische nicht nur in seiner unerbittlichen Wirklichkeit anzuerkennen, nicht bloß mit völliger Geistesfreiheit, vielleicht mit Ironie, obgleich innerlich verneint, doch praktisch zu dulden und zu tragen, sondern, als Aufgabe, voll zu bejahen, als Arbeitsfeld tapfer in Bearbeitung zu nehmen, von Grund aus zu erneuern, zu einem Leibe, würdig des neuen gewissen Geistes, dessen Hülle nicht bloß, sondern Werkzeug, Wehr und Waffe es allein sein darf und soll. Das heißt es, man soll darauf nicht „vertrauen und sich verlassen", sondern „befehlen und wagen", vor allem aber selber „zusehen und wachen".

Darin nun erkennen wir — innerhalb, nicht neben der religiösen — die uns Deutsche besonders angehende, nationale Bedeutung Luthers. Bloß als religiöser Mensch hätte er, wie Eckehart, Recht und Freude und innere Freiheit des irdischen Berufs wohl hochhalten, aber auf eine völlige Lebenserneuerung verzichten können, oder wenigstens nicht seine Gedanken mit solchem Ernst darauf richten müssen. Aber indem er, aus unwiderstehlichem Drang zum armen vernachlässigten Volke, aus dem er selbst hervorgewachsen war, die Freiheit von der Vormundschaft der Kirche im Glauben und folglich auch in den Werken ihm, dem ganzen Volke, erstreiten wollte; indem von der anderen Seite die nun ein-

mal bestehende vormundschaftliche Gewalt dieser Kirche solcher Antastung des so lange ihr zugestandenen Rechtes begreiflich sich mit der ganzen Wucht ihrer noch großen Gewalt über die Gemüter entgegenwarf, in solcher Gegenwehr aber ihr gar sehr weltlicher Sinn, gerade gemessen an der neuen Forderung der rein geistlichen Gemeinschaft, nur erst recht vor aller Augen offenbar wurde, so schärfte sie das Bewußtsein des längst innerlich vorbereiteten Gegensatzes gegen sie nicht in Luther allein, sondern entfesselte das Volksbewußtsein des Deutschen gegen sich. So sah sich der Mönch, der nur um das Seelenheil zu streiten gemeint war, auf einmal getragen von der stürmenden Flut einer Volksbewegung, die, zugleich von vielen andern Seiten erregt, durch sein unerschrockenes Auftreten wider Rom und durch die Art, wie ihm von dort begegnet wurde, sich erst ganz ihrer selbst bewußt wurde und zur hellen Flamme emporloderte. Unter der Kutte des Mönches aber schlug ein deutsches Herz. Jetzt riß es ihn fort, weit über seine anfängliche, bloß religiöse Absicht hinaus, zu dem fröhlichen Wagnis einer allgemeinen deutschen Erneuerung, auf evangelischem Grunde ruhend, aber bis in alle äußeren Lebensordnungen hinein sich erstreckend. In keinem Augenblicke seiner Geschichte ist das deutsche Volk näher daran gewesen eine Nation zu werden, was ihm noch so unsäglich schwer werden sollte, ja bis heute noch keineswegs gelungen ist. Denn eine Nation sind wir nicht damit, daß wir, seit noch nicht lange, einen Kaiser und ein Reich haben, und Heer und Flotte, und gegen jeden Feind, gegen die ganze Welt, wenn es denn sein muß — ach dürfte man noch sagen, wie ein Mann — zusammenstehen. Mit dem allen, stände es auch weit besser damit, als es wirklich steht, sind wir noch keine Nation, wenn nach wie vor, trotz allem was uns einigen sollte, Deutscher und Deutscher sich innerlich fremder und ferner gegenüberstehen als, in vielem, Deutscher und Fremder; solange der eine Teil nur will, daß fortan der Deutsche als Deutscher tue, was bis dahin der Brite als Brite, der Franke als Franke tat: Handelsvorteile, Länderbesitz erraffen, soviel er nur schlucken kann, sich durchsetzen auf Kosten der Andern; in der jetzt so hoch gepriesenen nationalen Selbstsucht des Habens und Genießens, Geltens und Beherrschens in Wahrheit nur die fluchwürdigste Habsucht, Ehrsucht, Herrschsucht derer, die gerade die Hand am Ruder haben, auf alle Weise großfüttern bis zum Platzen; während ein andrer, ungeheurer Teil stumpf am Gängelbande der Gewohnheit nur an seinem nächsten kleinen

Vorteil hängt und darin vor allem nicht gestört oder aus seiner lieben Trägheit herausgerissen sein will; und nur eine schmale, täglich schmäler werdende mittlere Schicht derer übrigbleibt, denen Deutschsein heißt Freisein, frei in selbsteigner, selbstgewählter, selbstverantwortlicher Pflichtübung, sicherer Sachlichkeit, echter innerer Berufstreue, zum Heile, gewiß auch zur gesicherten Weltstellung, aber zuerst doch einmal zur inneren Wohlordnung und damit Wohlfahrt des näheren Ganzen, zur wahren Gemeinschaft der Gesinnung und der Tat, in gegenseitigem reinen Verstehen und treuen inneren Zusammenhalten; zum Heile der Nation, durch sie aber und in ihr zuletzt der Menschheit, denn das heißt eine Nation: ein Weltvolk, ein Volk, das in der Welt seine sichere Stellung allein dadurch behauptet, daß es der Welt, daß es der Menschheit etwas Eigenes, ihr unumgänglich Nötiges und Heilvolles zu leisten willens und vermögend ist. Nur eine solche Gemeinschaft, eine Gemeinschaft des letzten Lebensinhalts ist es, die in Wahrheit eine Nation wie eine Menschheit ausmacht. Eine solche Gemeinschaft war, wenn je, dann damals unser Volk zu erringen auf dem Wege. Luthers deutsche Bibel, sein deutsches Lied, seine dem Verlangen der Zeit voll genugtuenden deutschen Katechismen und Postillen, die kräftige, kerndeutsche, ganz volkstümliche Sprache in dem allen, die so schön zusammenklang mit der damals wie je volksechten, aus dem Innersten der deutschen Seele quellenden Sangesweise; das alles, in inniger Einheit mit dem aus derselben deutschen Seele neu und innerlicher denn je wiedererweckten Christenglauben, schuf eine Gemeinschaft, die unter dem bitteren kirchlichen und folgeweise auch politischen Hader der Folgezeit leider nicht standgehalten hat, deren innerste Fortwirkung aber, so vertrauen wir fest, nicht erloschen ist und nimmer erlöschen kann.

Es kann hier nicht weiter ausgeführt werden, bedarf auch wohl keiner breiten Ausführung, wie aus dieser grunddeutschen Art der Reformation Luthers die ganze weitere Gestaltung des religiösen Lebens bei uns, nicht bloß auf protestantischer Seite, sich versteht; wie der bei aller Verengung und Verdüsterung doch im Kerne nicht unfreie deutsche Pietismus, aus dem Kant den Ernst seiner sittlichen Gesinnung sog — wie die ganze scharf unterscheidende religiöse Haltung der deutschen Aufklärung, verglichen mit der englischen und französischen, sich von da aus begreift. Einzig das neugewonnene Verständnis für den schlicht menschlichen Gehalt und Grund des Christenglaubens, das wir Luther verdanken,

hat es den Leſſing, Herder, Schiller, Goethe, Kant, Fichte, Peſtalozzi und allen den Andern möglich gemacht, eine bejahende Stellung zur Gottesfrage in aller noch ſo großen Freiheit vom Buchſtaben des überlieferten Worts einzunehmen und feſtzuhalten.

Es iſt nicht ganz leicht zu ſagen, wie es heute damit bei uns beſtellt iſt. Aber ſoviel darf geſagt werden: Kein tiefer Menſch ſieht mehr einen Segen oder eine Tapferkeit in der öden Verneinung. Jedem iſt wenigſtens das bewußt, daß, wenn ſelbſt der Name „Gott", keinesfalls das, was er zuletzt beſagt, „Schall und Rauch", ſondern der Ausdruck zum wenigſten einer echten, ewigen Frage, aber auch nicht ganz nur einer Frage, ſondern einer Idee iſt, die einen unzerſtörlichen Wahrheitskern jedenfalls birgt; den reiner und reiner herauszuſchälen immer Aufgabe bleibt, der aber nimmermehr als gar nicht vorhanden, als ſelbſt nur Schale zuletzt von nichts ſich herausſtellen kann. Wenn ſonſt nichts, wenn nicht unſer ganzes edleres Schrifttum, wenn nicht die ernſte Arbeit unſerer Religionswiſſenſchaft, Religionspſychologie, Religionsphiloſophie, ſo bewieſe unſere Kunſt, beſonders unſere Muſik, bewieſen Meſſias und Matthäuspaſſion, Miſſa und 9. Symphonie und Deutſches Requiem, daß Religion dem Deutſchen eine innerſte Lebensmacht ſtets geweſen und bis heute geblieben iſt. Freilich ebenſo unverlierbar bleibt ihm die ganz freie und ehrliche kritiſche Haltung auch gegen ſie. Die ehrlichſte Kritik übt ſtets die Liebe an dem Geliebten.

Wie es bei den andern Völkern damit ſteht, bleibe hier ungefragt. Aber wie es bei uns künftig ſtehen ſoll, dieſer Frage dürfen wir nicht ausweichen wollen. Der Zuſtand, wie er iſt, darf nicht bleiben, er kann nicht bleiben, er trägt nicht die Bedingungen des Beſtandes in ſich. Der Gegenſatz zwiſchen Katholizismus und Proteſtantismus läßt ſich in die überlieferten Formen ſchon längſt nicht mehr preſſen, er iſt gerade bei denen, denen es mit Religion ganzer Ernſt iſt, keinesfalls mehr ganz der alte; aber darum vielleicht nicht weniger tief. Man wird ihn ſehen dürfen in der vorwaltenden Betonung des Rechtes und der Pflicht der Individualität auf der einen, der Univerſalität auf der andern Seite. Individualismus gilt allgemein als das unterſcheidende Merkmal der proteſtantiſchen Religioſität. Die Selbſteigenheit der Stellung zu Gott, bei der die Gemeinſchaft wohl grundſätzlich immer feſtgehalten wird, aber in keiner äußerlich faßbaren Geſtalt mehr ſich auszuprägen die Kraft beweiſt, erweckt mindeſtens den Schein, als ob man ſich ihr, in jedem ernſten Sinn,

in Leben und Tat eigentlich entschlage. Es ist aber einmal nicht so, daß wir reine Geister wären; der Geist fordert sich einen Leib nicht bloß zum Symbol, sondern zum Werkzeug, zur Unterlage der Bewährung im Schaffen und Wirken. So etwas läßt sich freilich nicht künstlich machen, erst muß „das Innere rein", die sittliche und zwar aus tiefster religiöser Gesinnung sittliche Erneuerung aller Lebensordnungen vollbracht sein, so wird sie von selbst auch einen Ausdruck der inneren Gemeinschaft, auf der allein sie beruhen kann, sich schaffen. Dieser wird ohne Zweifel recht viel von der vertrauten Symbolsprache der christlichen Überlieferungen in neuer Belebung und Durchdringung sich aneignen können; denn nichts davon ist gehaltlos, ja es ist darin nur weniges, worin nicht etwas von ewigem Gehalt sich auszudrücken vermöchte. Solange aber eine solche, von allen verstandene und wesentlich gleich verstandene Symbolsprache nicht da ist, ist das Ungenügen am Protestantismus als Kirche nicht nur begreiflich, sondern in allem Recht. Dem Katholizismus dagegen läßt sich nicht abstreiten, daß er dem Bedürfnis eines solchen symbolischen Ausdrucks noch immer etwas, ja recht viel zu bieten hat. In der starken Hervorkehrung des Allheitsbewußtseins gegen alle verengende Individualität hat er zugleich ein inneres Übergewicht, das seinen reichen äußeren Formen genug Tiefe des Gehalts auch für den noch mitzuteilen imstande ist, der dem Buchstaben des katholischen Bekenntnisses ebensowenig wie dem irgendeines andern sich zu beugen vermag. Und wenn die Gefahr einer Veräußerlichung dabei immer droht, so wäre es doch sehr ungerecht, dem Katholizismus an sich die Innerlichkeit abzusprechen. Wäre das begründet, so gäbe es schon längst keinen deutschen Katholizismus mehr, denn der Deutsche ist so formselig nicht, daß er die Form ohne Inhalt, ohne vollgültigen Innengehalt, sich auf die Dauer gefallen ließe. Aber nicht ebenso grundlos ist die Sorge, die der Protestant dem Katholizismus gegenüber nun einmal nicht los wird, daß über der Betonung der Universalität Recht und Pflicht der freien eignen Überzeugung und Aneignung verkürzt und der Forderung der Beugung unter Gesetz und System der Allgemeinheit und damit dann auch unter Dogma, Kult und Kirchenregiment geopfert, daß die Individualität, deren Verflachung zum bloßen Anspruch der Sonderheit allerdings bekämpft werden muß, auch um ihr unveräußerliches echtes Recht betrogen werde. Luthers „Freiheit des Christenmenschen", Kants Autonomie des Sittlichen: das darf nimmer preisgegeben werden. Es gibt aber bisher

keinen Katholizismus, der dieſe Forderung rein und ganz anerkännte, und ſo lange iſt an eine volle, innere Verſtändigung freilich nicht zu denken.

Nicht wenige wollen uns heute nicht bloß über Luther, ſondern ebenſo über Kant und Goethe hinweg, in eine neue Romantik, und durch dieſe, ſanft und unvermerkt, ins Mittelalter zurücklocken. Da fänden wir, verſichern ſie, die echte deutſche Art, die wir doch ſuchen und an der wir halten möchten. Nun, wir haben dem Mittelalter alle Tiefe deutſchen Gemüts gerne zugeſtanden. Aber wir konnten ſie nicht ungetrübt erkennen in der erzwungenen Weltverneinung des frühen Mittelalters, ſondern erſt in Meiſter Eckeharts Freilegung des letzten Kernes der deutſchen, der chriſtlichen, der menſchlichen Frömmigkeit überhaupt. Entſchlöſſe man ſich, dahin zunächſt zurückzugehen, ſo möchte von dieſem gemeinſamen Ausgangspunkte einer Verſtändigung näher zu kommen ſein. Das iſt, auf dem urproteſtantiſchen Boden der kritiſchen Philoſophie Kants, uns wieder errungen durch die Proteſtanten Fichte und Schleiermacher. Aber ohne dieſe kritiſche Grundlage, die eben aus der proteſtantiſchen Gewiſſensforderung der Verſicherung des inneren Rechtsgrundes auch des Glaubens ſtammt, iſt das für den, der die Moderne ernſtlich in ſich durchgearbeitet hat, nicht annehmbar; es entbehrte dann eben der Rechtfertigung vor dem unbeſtechlichen Gericht des Wahrheitsgewiſſens des innerlich befreiten Menſchen, von der keine Katholizität den ganzen Deutſchen entbinden kann. Das iſt ja uns nicht bloß ein Recht, ſondern die ernſteſte aller Pflichten, ohne deren reine Anerkennung und Befriedigung keine Höhe und Tiefe der ergreifendſten, der Sehnſucht des Herzens vielleicht innigſt ſich einſchmeichelnden Religioſität dem ernſthaft Fragenden, Suchenden genugtun kann.

Erzwingen läßt ſich die Einigung nicht; ſo vieles auch dazu auffordert nach ihr zu ſtreben. Halte man denn wenigſtens auf beiden Seiten ſich bereit zu verſtehen und zu dulden, und nicht bloß zu dulden, ſondern mehr und mehr, nach Goethes ſchöner Forderung, die Duldung zur Anerkennung zu vertiefen. Es iſt doch des Gemeinſamen genug da, und dies Gemeinſame, es iſt — das Deutſche; nicht in einem ausſchließenden Sinne, ſondern als das Menſchliche, doch in deutſcher Prägung. Der Deutſche rühmt ſich und darf ſich der Gründlichkeit rühmen; ſei er nur recht gründlich in dieſem zuletzt doch Abgründlichſten, darum ihm Heiligſten: dem Verſtändnis des Heiligen ſelbſt; ſo muß er auf den Einheits-

punkt kommen, der als Urpunkt aller bis zum Seelengrund zurückreichenden Religion allen ihren Sonderformen vorausliegt.

Helfen aber können und werden dazu alle geistigen Kräfte, die der Deutsche bisher schon entwickelt hat: die Kräfte seiner idealistischen Philosophie und Wissenschaft, seiner von dieser tief durchtränkten Literatur und Kunst, auch seines sozialen Lebensaufbaus und seiner Erziehung. Keine soziale Ordnung, keine Kunst oder Dichtung, keine Wissenschaft, auch keine Philosophie kann aus sich Religion erzeugen oder ersetzen, keine Erziehung sie ihm von außen anbilden, aber das eigne letzte Bedürfnis ihrer aller kann und muß auf das Bedürfnis der Religion den zurückführen, der nicht nur ein Stückmensch bleiben, sondern die ungeteilte Ganzheit des seelischen Lebens in sich erhalten oder wiedergewinnen will. Denn nichts als diese Ungeteiltheit des letzten seelischen Wesens, diese echte Individuität, die zugleich die Wurzel der echten Universalität ist, vertritt Religion. Alle jene Sonderrichtungen des Menschentums aber, der „Humanität", suchen ihr Zentrum in der Philosophie; darum darf an diese, in der die deutsche Seele wiederum ihre Eigenheit ganz besonders ausgeprägt hat, alles, was außer der Religion in ihr lebendig ist, angeschlossen und darin konzentriert werden.

5. Der deutsche Gedanke

Wir suchten die Eigenheit der deutschen Seele zu erkennen in ihrem Tiefsten, in ihrer Religion, der Religion Eckeharts und Luthers, deren wesentlicher Grundzug, keimweise seit Urzeiten erkennbar, in der ganzen ferneren Gestaltung seines religiösen Lebens unserem Volke lebendig geblieben ist. Wir fragen jetzt nach der Bezeugung dieser selben deutschen Seele in der Welt des Gedankens: in Philosophie und Wissenschaft. Gewissermaßen faßt sich uns darin alles Andre zusammen, denn der Deutsche philosophiert eigentlich in allem. Unsere Künstler und Dichter, unsere führenden Forscher, selbst einige unserer größten Staatsmänner, die Führenden unseres sozialen und politischen Lebens, alle philosophieren, sie wissen oft selbst nicht, wie sehr. Nicht minder ist der Deutsche religiös in dem allen. Und wie seine Religion stets philosophische, so zeigt seine Philosophie stets religiöse Züge. Kein Wunder, denn beide, Philosophie und Religion leben ganz und gar von der Spannung des Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen, der in jeder ganz ihrer selbst bewußten Seele nach Ausgleich ringt. Ohne diese Spannung aber gibt es keine volle Freiheit, sondern gälte allein die Kausalberechnung der Naturwissenschaft oder das blinde Spiel der Begehrungen. Nur aber, wenn es Freiheit gibt, gibt es Deutschheit, gibt es, im deutschen Sinne, ein Vaterland, eine innerlich begründete, selbst freie Gemeinschaft der Freien. Und nur unter der gleichen Voraussetzung gibt es Jugend, gibt es Zukunft, ewigen Fortschritt, hat es Sinn, heute und hier einen neuen Anfang machen zu wollen mit Herz, Willen und Tat; aus der Ursprünglichkeit des eignen Gemüts die Aufgabe sich zu stellen, als Einzelner und als Volk. Das kann instinktiv bleiben, es muß zuletzt aus Urtrieb ursprünglich erwachsen. Aber es kann nicht nur instinktiv bleiben, denn es steht in Widerspruch mit der ganzen Umwelt, es hat hart zu kämpfen in uns selbst, unter uns und mit der Welt draußen, denn sie will keine Freiheit, kein freies Einsetzen, kein Neuanfangen. Der gegenwärtige Krieg ist zuletzt nichts andres als der Versuch der Unfreiheit, Undeutschheit, Unjugendlichkeit, Zukunftslosigkeit, Freiheit, Jugend und Zukunft des Deutschen, die sie mit Recht als ihren gefährlichsten Feind erkennt, nicht aufkommen zu lassen und, da sie sich auf friedlichem Wege nicht umbringen lassen wollten, sie mit Gewalt niederzudrücken. Und sie wird aus diesem Kampfe nicht

ſo bald entlaſſen werden. Auch wenn die Waffen endlich ruhen werden, wird doch der Feind, wie bisher, innen und außen, auf tauſend Schleichwegen ſie zu bewältigen trachten. Darum muß ſie ſich waffnen mit klarem, ſicherem Bewußtſein. Aus ſolcher heiligen Not muß und wird der Deutſche auch ferner philoſophieren, ſo wie er aus der gleichen Not ſein religiöſes Leben vertiefen mußte und weiter zu vertiefen immer aufgefordert bleiben wird, bis aus letzten Tiefen er die Kraft gewonnen haben wird, die Welt innerlich zu beſiegen und zum Frieden mit ihr zu kommen in der Einheit der befreienden Wahrheit und des in ihr allein ſicher gegründeten ſeeliſchen Heils. Dazu will dies Buch, ſoviel an ihm iſt, beitragen, und in ſolchem Sinne fragen wir nun nach den Bezeugungen der deutſchen Seele in der Welt des „deutſchen Gedankens".

Es entſpricht dem eben Geſagten, daß dieſe Bezeugungen im Anfang rein inſtinktiv blieben. Nicht Philoſophie lag dem deutſchen Volke in ſeiner Kindheit beſonders nah, obgleich ein Fragen und Grübeln, ſo wie ein ſinnvolles Kind fragt und grübelt, ihm ſchon von Anfang an nicht fremd war. Wie aber doch ein Trieb zu tiefem Beſinnen, nach den letzten Dingen forſchender, ebenſo abgründiger Tragik wie befreiender Komik offener Geiſtigkeit ſchon früh in ihm rege war, bekundet die deutſche Götter- und Heldenſage und beſtätigen die geſchichtlichen Heldengeſtalten des deutſchen Altertums. Der Bau unſerer Sprache ſelbſt verrät in jeder ihrer unterſcheidenden Eigenheiten (nach dem Urteil eines hierauf beſonders aufmerkſamen Sprachforſchers) ſo „willenſtählende wie gedankengebärende", ſo ernſt ſachlich wie ſtark perſönlich gerichtete Art. Unmittelbarer beweiſen den Beruf des Deutſchen zur Philoſophie auf der Höhe des Mittelalters zwei ſolche Geſtalten wie Albertus Magnus, als gründlicher Verarbeiter des ganzen überlieferten Stoffs in Abſicht auf die Stützung der Kirchenlehre, und der ſchöpferiſch größere Eckehart, der aus der Energie urdeutſchen Gotterlebens die romaniſche Myſtik umſchafft in deutſche, ſo logiſch durchgearbeitete wie gehalttiefe Philoſophie. Von ihm aber führt eine gerade Linie der Entwicklung über Nikolaus von Cues und Johann Keppler zu Leibniz und von dieſem zum Gipfel, Kant, auf dem die großen deutſchen Idealiſten alle, auf dem auch die in reicher Verzweigung weſentlich einheitlich gerichtete heutige Arbeit der deutſchen ſyſtematiſchen Philoſophie fußt.

Nikolaus, eines ſchlichten Winzers Sohn, von Cues an der Moſel, der es zum Kardinal und Erzbiſchof brachte, der ernſteſte, ſelbſtändigſte Philo-

ſoph des 15. Jahrhunderts, kommt noch, wie Eckehart, und in verwandtem Geiſte, von den Fragen der mittelalterlichen Theologie zu einer ganz freien, bei gewiſſenhafter Nutzung aller ihm zugänglichen Überlieferung doch nicht mehr ausſchließlich von ihr beherrſchten Philoſophie. Am Sokratiſchen Wiſſen des Nichtwiſſens — „docta ignorantia“ heißt es ihm — und an dem ewigen Muſterbeiſpiel der Mathematik, an dem Platon zuerſt der Sinn der „Methode“ und damit der „Wiſſenſchaft“ klar geworden war, entſteht auch ihm die Frage nach dem Urpunkt des Logiſchen, dem Logos ſelbſt (nach Platon), in dem alles Begründbare, in dem der Sinn des Begründens ſelbſt zuletzt ſich gründe, als in der Einheit von reinem Denken und reinem Denkgegenſtand, von Intellekt und Intelligibelem, welche Einheit der Gottheit gleichzuſetzen von Ariſtoteles her geläufig war. Damit hätte ihm nun die Ureinheit des Seins wie des Denkens in die Leere einer kahlen letzten Abſtraktion ſich verflüchtigen können. Aber gerade hier beweiſt ſich die echte Tiefe ſeines Denkens darin, daß er dieſe Einheit vielmehr unbedingt inhalterfüllt, als „Verflechtung aller Verflechtungen“ zu verſtehen ſucht. Das führt dann in gerader Linie zu ſeinem großen Hauptſatz: vom Zuſammenfallen der Gegenteile. Das Kleinſte ſchließt, als unendlich Kleines, die Unendlichkeit, ja eine Unendlichkeit abgeſtufter Unendlichkeiten ein; umgekehrt: das Unendliche kehrt, gerade im Hinausgehen über alle Abgrenzung und damit über alle Zahl, wie in eine punktuelle Einheit zurück. Das Nu wird zur Ewigkeit, die Ewigkeit zum Nu. Damit wird Werden, Seele, Leben logiſch durchdringbar, das Werden ſelber zum Sein, das Sein zum Werden. Der Seele, der Unmittelbarkeit des Nu-Erlebens, wird volle Individuität geſichert: Ungeteiltheit in zugleich innerer Unendlichkeit, durch die ſie zum letzten Ungeteilten, Urkonkreten, dem Unendlichen aller Unendlichkeiten, Gott, die innerſte denkbare Beziehung gewinnt. Jede Seele, ja jedes Nu des Erlebens, wird ſo gleichſam eine Gottheit im kleinen, zieht alles, indem ſie es erlebt, in ſich zuſammen, „ſo daß es ſie ſelbſt wird“. Er erläutert es durch die Einheit des Sinns, in die beim Leſen eines Buches ſein Gedankengehalt ſich zuſammenzieht. Darin wird Sehen und Geſehenwerden ganz eins; es iſt, als wenn Gott „ſich ſelber ſchüfe“. Immer iſt Gottes Antlitz auf uns gerichtet; antwortet nun ſeinem Sehen ein Geſehenwerden, ſo gibt uns damit Gott ſich ſelbſt und Himmel und Erde und alles, was darin iſt. Die Schöpfung wird ſo zur abbildlichen Erſcheinung, zur Abſpiegelung der gleichſam künſtleriſch geſtaltenden Kraft

Gottes in ſo vielen Spiegeln, als Erkennende, ja Erkennens-, Erlebensmomente ſind. Allerdings nur Spiegelung. Das Antlitz aller Antlitze, die letzte, göttliche Weſenheit wird von allen auf unterſchiedliche Art Anſchauenden nur verhüllt geſchaut, enthüllt erſt, wenn die Seele in eine gewiſſe geheime und verborgene Stille eingeht, in der ſie nichts mehr vom Wiſſen und Begriff des Antlitzes, eines Gegenüber von Gott und Seele als Sehendem und Geſehenem, findet.

Geahnt, aber nicht bis zur letzten Klarheit gebracht iſt, daß durch Mathematik auch die Sinnlichkeit zu echter Erkenntnis gereinigt wird. Hier iſt es nun Keppler, der, als nicht bloß Mathematiker und Aſtronom, ſondern Naturforſcher im großen Stil, befähigt und berufen war, den entſcheidenden Schritt vorwärts zu tun. Seine Forſchung hat es durchweg mit Proportionen zu tun; ſolche, wie allgemein alle Ordnung und Beziehung, ſetzt aber ein vergleichendes, ordnendes, beziehendes Bewußtſein, einen der Wiſſenſchaft fähigen Geiſt, und zwar die wirkliche Betätigung eines ſolchen Geiſtes, voraus. Mathematik, als „wißbar", hängt vom wißfähigen Geiſt ab, ja wurzelt a priori in ihm, nicht ohne ihn in den Dingen. Ohne den inneren Urantrieb in ihm („Inſtinkt" nennt er es) würde das körperliche Auge die mathematiſchen Verhältniſſe des Sichtbaren nicht nur nicht auffaſſen, ſondern wir würden gar keine Augen haben, denn der Geiſt iſt es, der ſein Organ ſich fordert und ſein Geſetz ihm vorſchreibt. Das bleibt bei Keppler nicht ein bloßer genialer Einfall, ſondern wird in gründlichen Forſchungen zur Theorie des Sehens durchgeführt. Die reinen mathematiſchen Proportionen ſind nicht vom Sinnlichen nur abgelernt, abſtrahiert, ſondern niemals in es eingegangen; aber inſtinktiv, ohne gedankliche Auseinanderlegung, wirken ſie in den Prozeſſen der Sinneswahrnehmung ſelbſt, als ein „Sinn für Proportionen ohne Sinn", d. h. Bedeutungserfaſſung unabhängig vom körperlichen Organ. Daraus erklärt ſich die künſtleriſche Auffaſſung der Tonharmonie, der Rhythmik auch der ſichtbaren Geſtalt. Damit iſt Kants Einſicht vorgegriffen: daß in der Mathematiſierung des Sinnlichen, wie mit eiſerner Folgerichtigkeit die Wiſſenſchaft, wie aber auch ſchon der ſchlichte Bildungsprozeß der Sinneswahrnehmungen, und wie die bildende Kunſt ſie durchführt, die Gegenſtände nach unſeren Begriffen, nach der Funktionsweiſe unſeres Begreifens ſich richten müſſen, nicht umgekehrt. Damit wird zum erſtenmal die ſinnliche Erkenntnis in ihrer vollen Poſitivität gewertet. Auf dieſem Grunde ruhen die großen In-

duktionen der Kepplerschen Astronomie, auf denen, in Verbindung mit der sinnverwandten Galileischen Grundlegung einer reinen Mechanik in streng mathematischem Aufbau, die ebenso grundsätzlich mathematische Grundlegung der gesamten Naturwissenschaft durch und seit Newton fußen konnte. Die Darstellung der Naturprozesse in algebraischen Gleichungen (Funktionen), die von Platon geforderte Arithmetik des Himmels, ist damit zum erstenmal zur Wahrheit geworden, die genaue Ineinsbeziehung der beiden Erkenntnisfaktoren, die noch Kant als Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Begriff auseinanderstellt, nur um sie desto strenger aufeinander zu beziehen, ist klar erkannt, die Sinnlichkeit zu präziser Erkenntnis gereinigt, der Verstand durch solche unmittelbare Betätigung am und im Sinnlichen erst ganz konkret geworden, so beiden ihre unantastbare Erkenntnisgeltung, zugleich mit ihrer nicht zu überschreitenden Grenze, eben in der Forderung ihres unverbrüchlichen Zusammenwirkens, gesichert.

War Nikolaus von der Theorie, Keppler von der Naturwissenschaft her in die Gründe des Erkennens tief eingedrungen, so durfte Leibniz, von beiden tief berührt und wie sie an der ganzen bisherigen Arbeit der Wissenschaft und Philosophie genährt, sich die umfassende Aufgabe der schlechthin allgemeinen Grundlegung eines wissenschaftlichen Rationalismus stellen. In diesem genaueren Sinne ist er der erste große Philosoph der Deutschen. Unsere Zeit ist auf den Rationalismus nicht gut zu sprechen. Vernimmt man, daß Leibnizens Philosophie zum Zentrum eine absolut reine Denklehre hat, losgelöst von aller Psychologie, von allem konkreten Inhalt der Wissenschaft, vollends von allem nichtwissenschaftlichen Bewußtseinsinhalt, eine Logik, deren Ideal ein Alphabet der reinen Denkelemente ist, aus dem durch, wenn es sein könnte, erschöpfende Kombination, nach einer auf Qualitäten erweiterten Mathematik, alle Denkmöglichkeiten (ohne Rücksicht auf Wirklichkeit) sich darstellen lassen müßten, so wird mancher vor einer solchen Philosophie zurückscheuen wie vor einer Welt abgeschiedener Schatten der Dinge. Aber diese ganze rein ideale Konstruktion der Möglichkeiten, ganzer „möglicher Welten", beansprucht durchaus keine andre als instrumentale Bedeutung, gleich der Mathematik, deren bloße Erweiterung sie darstellt und die selbst nur als eine Provinz in ihr eingeschlossen liegt. Sie findet ihre bestimmte Grenze an der unmittelbar faktischen, durch keine bloße Logik zu errechnenden, in diesem Sinne irrationalen Gewißheit des Ich-Erlebens. An

dieſer aber hängt, eben für das Ich, und zwar für jedes in einer ihm allein eignen Ordnung und Geſtaltung, alle faktiſche, alle Tatwahrheit, deren volle logiſche Durchleuchtung zwar die Aufgabe, aber die ewige Aufgabe der Erkenntnis, nie abſchließend von ihr zu leiſten iſt. Denn alles Faktiſche iſt als ſolches, in ſeiner abſoluten Einzigkeit und Einmaligkeit, ein nicht bloß Rationales — vielleicht wohl an ſich, für einen unendlichen, aber nicht für uns, für den endlichen Verſtand. Aller aufweisbare rationale, d. h. nach Geſetzen beſtimmbare, berechenbare Zuſammenhang des Faktiſchen iſt daher nur hypothetiſch, d. h. nicht etwa wahrheitsloſer Schein oder auf gut Glück gewagter Anſatz, aber von nur bedingter Wahrheit, wie ein „geregelter Traum“. So viel Geſetz und damit Einſtimmung, ſo viel iſt darin Wahrheit, nicht mehr. Indeſſen iſt auch das Sinnlichſte nicht irrational an ſich; ſeine Irrationalität für uns beruht nur auf der unendlichen, darum für uns freilich nie völlig auflösbaren Verflechtung an ſich nur rationaler Faktoren. Daher muß, je tiefer wir dringen, um ſo mehr darin Rationales ſich zu erkennen geben, aber freilich um ſo mehr auch Irrationales, d. h. erſt zu Rationaliſierendes.

Damit werden nun alle Tatwahrheiten „ſynthetiſche Urteile“ im Sinne Kants, d. h. ſolche, die mehr im Prädikat ſetzen, als im Subjekt geſetzt war; ohne das ſie ja auch nicht einen Erkenntnisfortſchritt bedeuten würden. Dieſe Tatwahrheiten allein ſind aber volle, konkrete Wahrheiten, nicht bloß wahr von etwas Anderm. Übrigens auch die uns erreichbaren Vernunftwahrheiten, d. i. reinen Grundſätze — wenige letzte, bloß formale, wie den Satz des Widerſpruchs, abgerechnet — ſchließen noch Begriffe ein, deren Auflöſung ins Unendliche führt, alſo für uns abſchlußlos bleibt; inſofern enthalten auch ſie ſtets einen für uns unauflöslichen, alſo irrationalen, in Kants Sprache „ſynthetiſchen“ Faktor. Alle unſere Erkenntnis mündet ſomit zuletzt in Unendlichkeiten. Darum gibt es für uns vom Konkreten, Tatſächlichen nur vorausſetzliche, hypothetiſche Erkenntnis, alſo nicht abſolute, ſondern ſtets nur bedingte logiſche Beſtimmung des Erfahrbaren. Beſonders beweiſt Leibniz, weſentlich mit den gleichen Gründen wie Kant, den nur bedingten Charakter aller räumlich-zeitlichen und damit aller Daſeinsbeſtimmung in „möglicher Erfahrung“, alſo gerade jener ganzen Mathematiſierung des Sinnlichen, welche die exakte Wiſſenſchaft ſich zur Aufgabe ſtellt und ſoweit als nur immer möglich durchführt, und wie in loſerer Form, rein inſtinktiv, ſchon die Sinneswahrnehmung ſie anbahnt. Zwar zielt auch alle dieſe Erkennt-

nis mit ihren Abgrenzungen auf Herstellung durchgängiger Kontinuität gesetzmäßigen Zusammenhangs und findet auch, je tiefer sie dringt, alles um so zusammenhängender. Sie erarbeitet sich die Methoden — das mächtigste Instrument dazu hatte Leibniz selbst in der Methode des Infinitesimalen geschaffen —, die sich dieser durchgängigen Kontinuität des gesetzmäßigen Zusammenhanges der Naturvorgänge immer enger anzuschmiegen ermöglichen. Aber dieser ganze Prozeß der Rationalisierung des Irrationalen verläuft unentrinnbar zuletzt ins Unendliche, erschließt nur immer neue Unendlichkeiten, also Irrationalitäten, im Kleinsten wie im Größten. Endlichkeit der Schöpfung wäre des unendlichen Schöpfers unwert; wäre, für Leibniz, teleologisch unannehmbar. Auch muß die Welt belebt, also organisiert sein ins Unendliche. Es gibt keine voneinander abgeschnittenen Arten und Gattungen belebter und überhaupt keine leblosen Wesen. Was leblos, ist nicht Wesen, was Wesen, muß auch Leben sein. Alle Lücken, Diskontinuitäten der Dinge wie ihrer Gesetzlichkeiten müßten einer alldurchdringenden Erkenntnis sich schließen; eine durchgängige Wechselbezüglichkeit müßte alles mit allem zur Einheit eines lückenlosen, lebendigen Zusammenhangs verknüpfen.

Was aber sind die letzten „Substanzen", die als das Grund-Seiende, dem Eigenschaften, Größen-, Zeit-, Orts-, Relationsbestimmungen nur anhängen, zuletzt doch vorausgesetzt werden müssen? Sie verschwinden nicht, denn das All muß in all seiner Unendlichkeit, ja Unendlichkeit von Unendlichkeiten doch durch und durch gegliedert, individuiert sein. Das „Prinzip der Individuation" ist für Leibniz das schwerste, aber auch das letztentscheidende Problem der Philosophie. Die Lösung, die er anzubieten hat, ist sein berühmtes System der „Monaden". Was nicht wahrhaft *ein* Wesen (eine absolute numerische Einheit, Monas), ist nicht wahrhaft ein *Wesen*. Alle jene Beziehungen dagegen und Beziehungen von Beziehungen, ins Unendliche, sind zuletzt nur „Phänomene", d. h. Erscheinendes, jeweils unter einem bestimmten Gesichtspunkt sich so Darstellendes, welches nur je in einem Ich, für ein bestimmtes Bewußtsein eines solchen da ist, oder auch, ohne gerade als solches bewußt zu werden, doch auf es sich bezieht, etwa als nur nicht selbständig zur Geltung kommendes Element, als Teilinhalt in sein Erlebnis miteingeht und zu ihm beiträgt. Nur so kennen wir überhaupt solche Beziehungen, indem sie eben uns sich knüpfen; indem wir, die selbst individuelle Einheiten sind, sie, als in diesen mitbegriffen, uns zum Bewußtsein bringen; indem sie

als unſere Phänomene uns bewußt werden. Die Einheit unſeres eignen Bewußtſeins (eben ſofern ſie uns bewußt wird) iſt nur eine Einheit ſolcher Beziehungen, aber, wie wir bald erkennen, unendlicher, ins Unendliche weitergehender; ſie geht niemals auf in einer angebbaren, ausrechenbaren Summe rationaler Beziehungen, iſt alſo ſelbſt irrational.

Dieſe ganze Konſtruktion gibt ſich übrigens nur als eine Idealanſicht, die nicht etwa in empiriſcher Erkenntnis zu realiſieren iſt, ſondern nur als unendlich fernes Ziel ihr die ewige Aufgabe ſtellt. Unmittelbar hat es Erfahrungswiſſenſchaft nur mit phänomenalen Subſtanzen und Kräften zu tun, deren wiewohl ſtreng geſetzmäßige Beziehungen durchaus nur inkomplete Darſtellungen, gleichſam Ausſchnitte des zugrunde liegenden, in ſeiner Unendlichkeit durch keine mögliche Erfahrung je erſchöpfbaren, letztgültigen Geſetzeszuſammenhanges ſind. Nach dieſer idealen Konſtruktion aber müſſen alle individuellen Subſtanzen auch in ſolch ſtreng geſetzmäßigen Beziehungen zueinander gedacht werden, daß ſie ſich alle gegenſeitig „ausdrücken", d. h. ſo wie die möglichen perſpektiviſchen Anſichten eines und desſelben Objekts ſich geſetzmäßig entſprechen und aufeinander beziehen. Eine ſolche geſetzmäßige Entſprechung beſteht zugleich vor- und rückwärts in der ganzen Folge der Phänomene nicht bloß jeder einzelnen Subſtanz, ſondern ihrer aller, aus dem Unendlichen ins Unendliche. Jedes individuelle Ich findet ja in ſich, in ſeinen Phänomenen, ohne aus ſich herauszugehen (was ja unmöglich iſt), alles, was es von ſich ſelbſt und Anderm, von Gott und Welt erkennt. So iſt es, als ob jede individuelle Subſtanz (Seele) mit ſich und Gott (der überindividuellen Einheit aller individuellen Einheiten) allein wäre, während zugleich die Phänomene aller individuellen Subſtanzen ſo geſetzmäßig zuſammenſtimmen müſſen, daß eine wechſelſeitige Verſtändigung ſtets möglich iſt. So „ſtecket in unſerem Selbſtweſen eine Unendlichkeit, ein Fußſtapf, ein Ebenbild der Allwiſſenheit und Allmacht Gottes", ſagt Leibniz, der Rationaliſt — ganz wie ein Myſtiker. Und ſo iſt alles Leben ein Leben, das Leben Gottes ſelbſt. Gott iſt über der Welt, doch nur als oberſte, ich ſagte überindividuelle, nämlich über alle Sonderindividualität hinausgehende Einheit aller individuell verſchiedenen Einheiten, aber teilloſe Einheit, in dieſem buchſtäblichen Sinne „Individuum", nicht weniger, ſondern unendlich mehr als jede in ſich zwar ungeteilte, aber gegen Andres doch qualitativ abgeteilte Individuität des Einzelweſens.

Somit ist alles in Gott, aber darum nicht selbst Gott. Und, das darf als Letztes nicht ausgelassen werden: Alles ist zuletzt lebendige Tat, Akt, nichts verbleibt an sich in leerer, nicht aktuierter Potenz, leerer, unverwirklichter Möglichkeit. Damit wird vollends aller öde Mechanismus toten Geschehens überwunden, allem Scheine eines blinden Fatalismus der Boden entzogen. Alles geschieht nach Gesetzen, aber nicht abstrakt allgemeinen; solche haben nur Geltung in äußerer, selbst nur abstrakter Ansicht der Dinge; sondern nach individuellen Gesetzen jedes selbständigen Wesens, insofern frei. Und es gibt nur selbständige, gar keine gegeneinander abhängige Wesen; alle solche gegenseitige Abhängigkeit unter Wesen, nicht bloßen Phänomenen, ist Schein; Wesen ist nur, was das Prinzip seiner Veränderungen in sich hat. Also gibt es gar kein Wesen ohne ein Prinzip der Selbstheit, und zwar Selbsttätigkeit, Spontaneität.

Durch diese Selbsttätigkeit aber, die in dem Ewigkeitsgrunde jeder echten Substanz wurzelt, strebt nun alles zu einer ewig wachsenden Vollkommenheit. Zwar erscheint es in mehr populär gehaltenen Darstellungen der Leibnizischen Grundansicht—so in dem berühmten Traumbild, welches den Schluß der „Theodizee" macht —, als solle die Weltentwicklung gleichsam kegelgestaltig von einer unendlichen Basis in eine Spitze absoluter Vollendung auslaufen. Aber aus dem Ganzen der Leibnizschen Voraussetzungen ergibt sich vielmehr die Forderung einer ewigen Selbststeigerung durch eine unendliche Stufenreihe. Und in einem erhaltenen Bruchstück stellt Leibniz geradezu ein Axiom der Perfektion, d. h. (nach dem Zusammenhang) nicht abschließender Vollkommenheit, sondern ewiger Vervollkommnung auf. Danach stellt die Welt in jedem herausgegriffenen Stadium zwar die größte in diesem Stadium mögliche Vollkommenheit dar, so aber, daß sie über jedes dieser Stadien hinaus zu größerer Vollkommenheit strebt und streben muß; und nur in dieser ewigen Vervollkommnung ist sie, als Ganzes, das Vollkommenste, was sein, d. h. leben kann; in fertiger, absoluter Vollendung wäre sie ja nicht lebendig, sondern tot. Dem widerspricht nicht die notwendige Einheit der Welt; sie ist darum nicht weniger, wird vielmehr erst recht lebendige, konkrete, numerische und nicht bloße Begriffseinheit, sie hört nur auf, Exemplar einer Gattung und damit (wie es bei Leibniz in manchen weniger guten Wendungen scheinen konnte) bloßer Sonderfall einer Unendlichkeit „möglicher" Welten zu sein. Damit berichtigt sich zugleich die falsche und flache Auffassung des Leibnizischen „Optimismus", nach

welcher dieſe Welt, ſo wie wir ſie kennen, obzwar die „beſte der möglichen", doch immer noch als ganze herzlich ſchlecht, vielleicht die ſchlechteſte der ideal denkbaren ſein könnte.

Iſt hier eine letzte Trübung ſeiner ſonſt leuchtend hellen und freien Weltanſicht vielleicht nicht ganz in Abrede zu ſtellen — wie geſagt, nicht alle ſeine Formulierungen geben darüber volle Klarheit —, ſo rührt das her von einer gewiſſen Einſeitigkeit des Intellektualismus, die ſich auch in andern Richtungen, ſo beſonders in der auffallenden Unzulänglichkeit ſeiner ethiſchen und vollends ſeiner äſthetiſchen Anſicht verrät. Das Gute iſt ihm das Vollkommene nur im Sinne des höheren Seinsgehalts des Exiſtierenden, nach Reichtum, Mannigfaltigkeit, Ordnung. Darüber verſchwindet faſt ganz der Geſinnungsgrund des Guten. Der Wille erſcheint nur als Inſtrument, etwas ins Werk zu ſetzen, als ausführendes Organ einer im Grunde blind wirkenden geheimen Urtendenz. Sein ſo tätig, ich möchte ſagen, techniſch angelegter Geiſt eilt ſtets ſofort zum Werkſchaffen, verweilt darum nicht beim Wollen, das doch ſelbſt der Schöpfer alles werktätigen Schaffens iſt, das im Werk zuletzt nur ſich ausſpricht und darum ſtets über ihm bleibt. Vollends verſchwindet bei Leibniz der Eigenwert des Äſthetiſchen. Das Schöne iſt ihm nur ein „Vorſchmack und eine kleine Probe" der vom Verſtand allein zu erfaſſenden Geſetzesordnung; Muſik ein unbewußtes Zählen der Rhythmen, die die Naturwiſſenſchaft klar und deutlich aufweiſt; die wahren Realpoeten, die „zur Ehre Gottes gleichſam ipſis factis (durch ihre Taten ſelbſt, nämlich Forſchungstaten) perorieren und poetiſieren", ſind ihm die Wiſſenſchafter. So ſchön dies Einbegreifen der wiſſenſchaftlichen Forſchung ſelbſt in äſthetiſchen Bereich, ſo bedeutet es doch nicht bloß eine unberechtigte Verengung, ſondern eine ſchwere Verkennung des Eigenwertes und Eigengrundes der äſthetiſchen Auffaſſung, wenn man ſie zu einer bloßen niederen Stufe der Betätigung wiſſenſchaftlichen Verſtandes macht. Leibnizens Sprachphiloſophie leidet an demſelben Mangel; ſie will, nach der Stoiker Weiſe, die Sprache ganz rationaliſieren, verkennt den ethiſchen und noch mehr den äſthetiſchen Faktor in ihr. Und in die gleiche Gefahr kommt, ſehr begreiflich, die Religion, die ebenſo ſicher nicht bloß etwas mehr, ſondern etwas ganz Andres iſt als eine nur verhüllte und verhüllende Form verſtehender Erfaſſung deſſen, was iſt. Aber alle dieſe Fehlgriffe ſind nicht notwendige Folgen ſeiner letzten Vorausſetzungen. In dieſen war vielmehr die reine Aktbedeutung des letzten ſeeliſchen Weſens (und

es gibt ja kein andres) ſo entſchieden ausgeſprochen, daß gerade alle Vereinſeitigung im Sinne eines ſtillſtellenden, das, was da iſt oder wird, bloß betrachtenden Verſtandes ausgeſchloſſen ſein ſollte. Aus der Lebendigkeit des Akts, der Energie hätte gerade die unbedingte Spontaneität, Selbſttätigkeit des ſittlichen Wollens, hätte die volle Freiheit und Selbſteigenheit des Kunſtſchaffens, hätte endlich auch der Eigenwert und Eigengehalt der Religion ſich wohl behaupten und gewiß machen laſſen.

Was aber auch die Grenzen dieſes ſo grenzenlos ſcheinenden Geiſtes geweſen ſein mögen, es iſt gar nicht auszuſagen, was er ſeinem Jahrhundert, was er ſeinem Volke bedeutet hat. Beide ſcheinen ſich deſſen nicht recht bewußt zu ſein, und doch trinken alle die Fülle des Lichts, das von ihm ausgegangen iſt, nähren ſich durch tauſend Adern von dem belebenden Strom des Gedankens, der aus dieſem Quell durch den ganzen Organismus des deutſchen Geiſteslebens rinnt und ihm die friſche Farbe des menſchheitgläubigen Idealismus mitteilt. Ein Kant denkt ſich aus, wie man wohl Leibniz „beſſer verſtehen könne, als er ſich ſelbſt verſtand", und verſteht ihn richtig. Ein Goethe erbaut ſich an Spinoza, aber lieſt ihn Leibniziſch, lieſt, als ob ſich das von ſelbſt verſtände, Leibnizens Monade oder Entelechie in die dunklen Texte des noch ſtark mittelalterlichen portugieſiſch-holländiſchen Juden hinein. Wie hoch aber der nachkantiſche deutſche Idealismus Leibniz verpflichtet iſt, ſcheint bis heute den Wenigſten klar zu ſein. Man ſchöpfte eben nicht unmittelbar aus ihm, deſto mehr aber aus dem, was, aus ſeinem Geiſte geboren, der Geiſt des Jahrhunderts, was deutſcher philoſophiſcher Geiſt geworden war.

Dennoch iſt die Vorſtellung nicht irrig, daß erſt Kant mit ſeinen drei Kritiken das neue Zeitalter der Philoſophie heraufgeführt und zur eigentümlich deutſchen Weltanſchauung des Idealismus den Wiſſenſchaftsgrund gelegt habe. Das nun, und wie von dieſem neuen Anfang dieſe eigentümlich deutſche Weltanſchauung ſich nur immer tiefer durchgerungen hat, einigermaßen zulänglich hiſtoriſch zu entwickeln, würde ſtatt eines Kapitels ein Buch, vielmehr eine Folge von Büchern fordern. Aber dieſe Entwicklung ſtrebt zu einem Ganzen, und für unſere Abſicht kommt es auf dies Ganze, nicht auf den ſehr verſchlungenen Lauf der Einzellinien dieſes reichen und vielgeſtaltigen hiſtoriſchen Bildes an. Ich will darum lieber verſuchen, dies Ganze, ſo wie es mir vor Augen ſteht, ſo weit es hier tunlich iſt und die Rückſicht der Gemeinverſtändlichkeit es geſtattet, zu zeichnen. Das wird möglich ſein, weil doch viele Einzelzüge uns jetzt

ſchon ſo weit vertraut ſind, daß ſich Anknüpfungen auf Schritt und Tritt von ſelbſt ergeben und ſo das vielfach Zerſtreute ſich in einem Geſamtblick vereinigen kann.

In vier Hauptpunkten läßt der Kerngehalt der deutſchen idealiſtiſchen Philoſophie, der Philoſophie Kants und ſeit Kant, ſich füglich zuſammenfaſſen. Die beiden erſten betreffen das Formale, die Art, wie man philoſophiert; der erſte unmittelbar die Weiſe des Arbeitens, die „Pfadfindung", wie man „Methode" verdeutſchen könnte; der zweite die Geſamtvorſtellung der philoſophiſchen Aufgabe, die ſich daraus ergibt, die bewußte Beziehung aller ihrer Richtlinien, gleichſam ihres Gradnetzes, auf die Urpole hin, nach welchen ſie orientiert ſein müſſen: die Idee des philoſophiſchen Syſtems. Die beiden andern Punkte betreffen den Inhalt der Philoſophie, mit entſprechender Unterſcheidung: der dritte ſeine tatſächliche Geſtaltung, wie ſie, oft ohne daß man es weiß und will, in der inneren Fortarbeit des philoſophiſchen Gedankens, dank der Leitung der Methode, ungemein reich und mannigfaltig, daher oft ſcheinbar ins Ziellose auseinanderſtrebend, dennoch in geheimer Eintracht und gegenſeitiger Förderung ſich entfaltet; der vierte und letzte die ideale Einheit des Gehalts, in der die Philoſophie ſich vollenden würde und die da, wo ſie ſich am klarſten des Ganzen ihres Tuns bewußt wird, am beſtimmteſten ihr als Ziel vor Augen ſteht. Es wird ſich zeigen: die deutſche Philoſophie, als ganze, hat zuletzt ein Ziel, und es iſt als Ziel ihr lebendig bewußt, iſt in einem höchſten Sinne in ihr wirklich geworden. Dies Ziel aber ragt erkennbar hinaus über das, was andern Völkern, alter wie neuer Zeit, bis dahin, bewußt oder nicht, vor Augen geſtanden hat und oft bis zu einem hohen Grade der Vollendung gebracht worden iſt. Es ſchließt ihre Sonderziele alle in ſich, vereinigt ſie, indem es ihnen zugleich ihre genauen Grenzen beſtimmt. Nichts davon wird weggeworfen, verneint nur, was in ſich verneinend, aufgelöſt nur der Widerſpruch, durch den ſie ſich gegenſeitig zu vernichten ſchienen, beendet ihr logiſcher Krieg in einem wahren Pazifismus des Gedankens. So iſt unſere philoſophiſche Weltanſchauung beherrſchend nur, indem ſie, als ein gerechter Herrſcher, Frieden ſtiftet, Ruhe gibt und Recht ſchirmt, nur dem Unrecht wehrt, dem Unrecht des Widerſtreits und gegenſeitigen Abbruchs. So gilt jedenfalls auf dieſem geiſtigſten Gebiet: „Jedes Volk hat einen Tag in der Geſchichte, der Tag des Deutſchen iſt die Ernte der ganzen Zeit." Dieſe „ganze Zeit" „iſt" freilich nur im Werden, ſie iſt, als

ewige Aufgabe, nie fertig, ein Fertigſein widerſpräche ihrem ganzen Sinn. Aber das Sein dieſes Werdens, dies Werden zum Sein, iſt gerade der höchſte und letzte Sinn des Seins, iſt echteres, ſtandhaltenderes Sein als jedes fertig gewordene. Fertig geworden, wäre es abgetan, es wäre nicht mehr, im echteſten Sinne des Seins, der kein „Getanes“ mehr bedeutet, ſondern ewiges Tun. Das ahnt Eckehart, wenn er von der ewigen Gottgeburt im Menſchen ſpricht, das ſpricht Luther wunderbar klar und in ſeiner köſtlichen Weiſe eindringlich aus, indem er das evangeliſche Gleichnis vom Sauerteig alſo auslegt: „Derſelb neu Saurteig iſt der Glaub und Gnade des Geiſtes. Aber er machts nit auf einmal durch ſaur, ſondern fein und ſäuberlich mit der Weile macht er uns gar ihm gleich, neu und ein Brod Gottis. Daß alſo ditz Leben nit iſt ein Frummkeit ſondern ein Frumbwerden; nit ein Geſundheit, ſondern ein Geſundwerden; nit ein Weſen, ſunderen ein Werden; nit ein Ruge, ſondern ein Ubunge. Wir ſeins noch nit, wir werdens aber; es iſt noch nit gethan und geſchehen, es iſt aber im Gang und Schwank. Es iſt nit das End, es iſt aber der Weg; es gluwet und glinzt noch nit alles, es fegt ſich aber alles.“ Und Hölderlin: „Wir ſind nichts, was wir ſuchen, iſt alles.“ Bei Leibniz begegnete es uns als das Axiom der ewigen Vervollkommnung; Kant definiert geradezu die „Idee“ durch die „unendliche Aufgabe“, er trifft dasſelbe in der „Spontaneität“ („Selbſttäter“ ſagte Luther), in der intelligibeln „Freiheit“, die keine andere als die der ewigen Aufgabenſtellung iſt. Fichte aber ganz beſonders iſt durchglüht von dieſem Einen und nur von da aus zu verſtehen. Und wenn in dem Gedankenſtrudel Nietzſches ein Feſtpunkt iſt, ſo iſt es dieſer: das Überwinden aller ſtarren, feſtliegenden Wahrheit, Güte, Schönheit durch die Unmittelbarkeit der Tat. So verſtehen wir Goethes „Stirb und werde!“, ſo verſtehen wir ſeinen Fauſt, wenn er das „Im Anfang war der Logos“ überſetzt: „Im Anfang war die Tat“, oder wenn es von ihm heißt: „Wer immer ſtrebend ſich bemüht, den können wir erlöſen“; ſo verſtehen wir Schillers „Du bringſt es ewig hervor“ — kurz, wo wollten wir anfangen, wo enden, um dies Eine als deutſchen Gedankens, deutſchen Lebens Kern und Grundtrieb durch Zeugniſſe zu erhärten. Wie das arbeitet in der deutſchen Gotik, in der Malweiſe und Graphik Rembrandts, und erſt in unſerer größten, eigenſten Kunſt: in dem ſtrömenden Meer Bachſcher Polyphonie, in den drängenden Rhythmen Beethovenſcher Symphonik — das iſt ja nicht auszuſingen noch zu

ſagen. Das iſt nicht Willensüberſchwang, den beweiſt eher der Brite, er überwiegt auch in ihrem Größten, uns Verſtändlichſten, Shakeſpeare, dem vielleicht kein Deutſcher darin gleichkommt, der aber eben damit hinter der letzten Unendlichkeit zurückbleibt, denn die liegt auch über allem bloßen Willen. Wir ſahen, wie ſchon Eckehart in aller Klarheit zurückging auf ein Letztes oberhalb der bloßen Betrachtung und der verwirklichenden Tat, aus dem beide erſt entſpringen und in dem ſie noch ungeſchieden ſind, wie Luther, ſelbſt ein ſo gewaltiger Willens- wie Gedankenmenſch, doch gegen beides, den menſchlich „freien", eigenwilligen Willen wie den menſchlich anſpruchsvollen, ſich zum Maße aufwerfenden, eigenſinnigen Intellekt ſich gleich entſchloſſen kehrt, um zurückzugehen auf den wahren „Selbſttäter", das „Wort", den Johanneiſchen Logos, der nicht bloß denkender Gedanke, tuende Tat, ſondern Schöpfergedanke, gedankendurchwirkte Tat, Schöpfer aus dem unerſchöpflichen Urgrunde iſt. So wird Philoſophie Leben, Leben Philoſophie, nicht als ob das Tun in die Betrachtung oder das Betrachten ins Tun zerginge, ſondern indem vom Lichte des Gedankens auch das ganze Tatleben durchleuchtet, von der Fülle des Lebens das Licht erfüllt ſein, Leben nicht anders leben will als vom Licht erhellt, Licht nicht leuchten, wo es nicht Leben wäre, das in ihm aufleuchtet.

Damit iſt im Grunde alles, das Letzte geſagt. Doch wollen wir es uns nun nach den genannten vier Momenten auseinanderlegen, um uns noch deutlicher und lebendiger werden zu laſſen, wie dies in der Philoſophie der Deutſchen in und ſeit Kant ſich ſtreng und ſicher herausgearbeitet und zu vollem Bewußtſein durchklärt hat.

Kants Philoſophie bekennt ſich, der Form nach, als Kritik. Sie legt das ſtärkſte Gewicht darauf, daß anders als auf dem Wege der Rechenſchaft von den Gründen und Grenzen des Erkennens ein ſicherer „Gang" des Philoſophierens nicht zu gewinnen, des ungewiſſen „Herumtappens" und „Umkippens" kein Ende, Philoſophie nimmer zur Wiſſenſchaft zu erheben ſein würde; während ſie doch, mehr als jede andre Wiſſenſchaft, verpflichtet iſt, nach Wiſſenſchaft, nach letztgültiger Begründung, weil nach Begründung alles Begründens zu ſtreben. Das kann nie wieder in Vergeſſenheit geraten. Man hat es eine Zeitlang vergeſſen oder in den Hintergrund ſchieben können, indem man in dieſer Kantiſchen „Kritik" eine bloße Vorſtufe zu dem Höheren, dem „Syſtem" ſehen wollte. Aber man hat ſich zu dem echten, voll lebendigen Sinn der

Forderung kritiſcher Grundlegung wieder zurückgefunden. Keiner mehr dürfte heute dem Ernſte dieſer Forderung ſich entziehen. So wie ſie Kant verſteht, würde in ihrer ſtrengſten Erfüllung das Verlangen des Syſtems am reinſten erfüllt ſein: das Syſtem der Philoſophie kann nur Syſtem der Kritik ſein. Denn gerade ſie bedeutet die radikale Grundlegung und damit Rechenſchaft zugleich und vollſtändige Durchführung bis zur Grenze des Erkennbaren. Daß die Grundlegung bis zum letzten Grunde durchgedrungen iſt, kann ſich ja nur darin erwahren, daß der gelegte Grund ſich zulänglich erweiſt, den ganzen Bau der Erkenntnis zu tragen und ſeiner idealen Geſchloſſenheit ſich zu verſichern; wie Kant es ſtets mit Nachdruck gefordert hat von der Philoſophie, die „als Wiſſenſchaft wird auftreten können“. Solche „Gründlichkeit“ deutſchen Philoſophierens hat ſelbſt eine zweifache Wurzel, die ſtrenge Gewiſſenhaftigkeit des Wahrheitsbedürfniſſes, die auf das alte Sokratiſch-Platoniſche Verlangen der „Rechenſchaft“ ſich wieder beſonnen hat, und den Trieb aufs unzerſtückte Ganze, auf ein ungeteiltes Umfaſſen des Vollgehalts des Lebens, dem nur genügt werden kann im Rückgang auf den notwendig einen, letzten und reinen Urſprung, aus dem aller Gehalt des Erlebens ſich erzeugt. Intellektuell wie ethiſch wie äſthetiſch iſt beides gleichſehr und untrennbar miteinander gefordert: nicht „rein“ verſtanden, nicht „rein“ gewollt, nicht „rein“ geſtaltet kann ſein, was nicht in radikaler Erzeugung aus dem Urſprung erfaßt iſt. Nur ſo iſt es ganz Licht und ganz Leben, Leben aber will Licht, Licht will Leben. Das, nichts Geringeres, bedeutet uns Philoſophie als Methode, als Kritik, der Grundſatz des „Kritizismus“.

Dem ſo auf Licht und Leben eingeſtellten Blick aber erſchließt ſich — das iſt das Zweite — die ganze und zwar doppelte, innere wie äußere Unendlichkeit des Arbeitens des Geiſtes. Unter der ſicheren Leitung der Methode, der Kritik vertieft ſich unabläſſig die Frage: zurück zum zentralen Grund und Urſprung, hinaus zum unendlich ſich weitenden Umkreis. Da gilt kein Halt! Vor jedem (vermeinten) Anfang entdeckt ſich (nach einem merkwürdig vorahnenden Wort Platons) ein noch früherer Anfang, über jedes (vermeinte) Ende hinaus ein noch ferneres Ende, in jedem zum Zentrum gewählten Punkt ein wiederum Zentraleres. So hat es der Fortgang der Wiſſenſchaften überall herausgeſtellt und ſtellt es ſozuſagen mit jedem Tage heller heraus; ſo bewährt es ſich in allem praktiſchen Beſtreben, das immer Aufgabe aus Aufgabe gebiert; ſo im künſtleriſchen Schaffen; ſo erſchloß ſich der tiefſten Religion die

werdende Gottheit im gottwerdenden Menschen. So klärt das Leibnizsche Axiom der Vollendung sich methodisch auf und streift jeden Schein eines verstiegenen Anspruchs ab. Denn eben so sind wir nie am Ende, sondern stets auf dem Wege, der Weg wird alles, das Ziel nichts. Ein Ziel, in dem der ewige Prozeß beendet wäre, ein solches Ziel kann und darf es gar nicht geben; das Ziel darf nur den „unendlich fernen" Punkt bedeuten; nicht einen Punkt, der erreicht werden müßte, sondern dessen ganzer Sinn nur ist, dem Wege die Richtung zu geben; die Richtung aus dem Unendlichen ins Unendliche, die ebendamit Einheitsrichtung ist, denn nur Unendlichkeit begründet letztgültige Einheit, irgendwelche endliche Abgrenzung setzt niemals ein Ziel als einziges, sondern hebt nur je eines willkürlich heraus aus vielen gleichmöglichen. Das hat Bedeutung innerhalb der Fortschreitung, aber nicht sofern es sich um sie als ganze handelt. Diesen Sinn des einen Blickpunktes hatte schon Platons „Idee"; das heißt wörtlich Sicht oder Sehe, Ausschau, Hinausschau ins Unendliche. So bestimmt Kant in aller Schärfe die Idee als „unendliche Aufgabe". Daher ist deutsche Philosophie, nach dieser Seite betrachtet, Philosophie der Idee, „Idealismus". Von dieser Philosophie lebt etwas in jedem geistigen Deutschen. Wenn sonst nicht, ist sie durch Schillers Gedankendichtung ihm eingeprägt. Schon er vollzieht die Vereinigung der Idee Kants mit dem „Glauben": Du mußt glauben, du mußt wagen ... Und gerade der Lutherschе Sinn des „Glaubst du, so hast du" geht dabei nicht verloren: der ganze unerschrockene Mut des Trauens auf die Idee wurzelt in der Sicherheit des Habens des Geglaubten in der Reinheit der „Sicht" des Unsichtbaren. Wie vermögen wir denn das: nicht sehen und doch glauben? Nur, indem wir wissen: Es ist nicht draußen, es ist in dir; es beweist, daß es in dir ist, indem es in dir sich ewig hervorbringt. Wie sollte das Sehen sich selber sehen? Aber damit, daß es sieht, ist es, ungesehen, ewig (auch sich selbst) unsichtbar, seiner selbst gewiß, gewisser als alles nur äußerlich Ersehene. Das ist das offenkundige Geheimnis der Sicht des Unsichtbaren, der unangreifbaren „Realität" des „Idealen", der echtesten Tatwahrheit des im gemeinen Sinn niemals Tatsächlichen.

Und daraus fließt (wenn wir nun von der „Form" zum „Inhalt" der Philosophie übergehen) das Dritte: Daß alle Klüfte sich schließen müssen, die ein inkompletes, nicht bis zum echten Grunde und nicht bis zur letzten Grenze dringendes Philosophieren allenthalben aufreißt: zwischen Seele

und Gott, Welt und Überwelt, Zeit und Ewigkeit, Subjektivem und Objektivem, Idealem und Realem, und wie die feindlichen Trennungen und Gegensetzungen alle lauten, die das Einheitsstreben der Philosophie zum Spott machen. Man kann es sich klarmachen an der alten Scheidung der drei Sphären der Erkenntnis: Sinn, Vernunft (Ratio, d. i. rechnende, von Punkt zu Punkt sich fortarbeitende „Wissenschaft"), und (unmittelbar das übersinnliche wie überrationale Sein erfassender) „Intellekt": angeblich nur denkendes und somit abschließendes geistiges Erschauen des Ansichseins. Dieser dreigestaffelte Aufbau der Erkenntnis entsprach dem dreigestaffelten Bau des Universums: Die Sinnlichkeit zog herab, trog nur, widerstand jedenfalls der Erhebung des Geistes, sie mußte unbedingt überwunden werden als einer unteren, einer Gegenwelt gegen die göttliche Überwelt, ja einer Teufelswelt zugekehrt; der abgrenzende, zerlegende Rechnungsverstand blieb zwar brauchbar, unentbehrlich für das Mittelreich des traumhaften halbwahren zeitlichen Lebens in der diesseitigen Welt der Dornen und Disteln, die nur Vorübung, nur Schule zur höheren war; aber erst die reine Einsicht des Intellekts, das Werk nicht des denkenden Verstandes selbst, sondern einer höheren, vom Jenseits kommenden Offenbarung, die nur durch Gnade, in rechenschaftsloser, arbeitloser, unmittelbarer Schau („Intuition") nicht jedem, sondern nur dem auserwählten Begnadeten zuteil wird, erschloß das schlechthin jenseitige Reich des allein vollkommenen wahren, wachen Seins. Wir sahen nun schon, wie zuerst durch Keppler die Sinnlichkeit von dem Makel des trügenden Scheins befreit, wie sie durch ihre eigne, immanente Mathematik gereinigt wurde zur „instinktiven", d. h. aus einem Urantrieb der Erkenntniskraft spontan sich erzeugenden Auffassung der Proportionen, die eben der mathematische Verstand dann zu bewußter Klarheit mitten aus dem Sinnlichsten des Sinnlichen herausarbeitet. So wurden Sinnlichkeit und Verstand nicht unterschiedslos eins, aber streng aufeinander bezüglich, aneinander sich haltend und sichernd: nichts Sinnliches, das nicht zu Verstande zu bringen, nichts verstandmäßig Gedachtes, das nicht im Sinnlichen selbst zu realisieren wäre. So hat Leibniz, so Kant, so in irgendeiner Wendung jeder der großen Idealisten es angesehen. Ebenso aber schließen „Ratio" und „Intellectus" — seit Kant zwar in umgekehrter Wortdeutung: die alte Ratio jetzt unter dem Namen „Verstand", der Intellekt unter dem der „Vernunft" — sich zu einer Einheit zusammen, indem wiederum der Unterschied, nämlich des methodischen Fortgangs vom Bedingten

zu den Bedingungen (und umgekehrt) auf der einen Seite, der Einheitserfassung der ganzen Reihe in ihrer Unendlichkeit auf der andern, nicht preisgegeben, aber beides als nur zwei Momente schließlich desselben, einheitlichen Prozesses streng aufeinander bezogen, die fälschlich zwischen ihnen aufgerissene Kluft geschlossen, in ihrem festen Zusammenschluß eins am andern bewährt, in ihm realisiert, seiner Geltung nach gesichert wird. Ist der Gegenstand der Vernunft die Idee als unendliche Aufgabe, so ist die Arbeit des „diskursiven", d. h. von Haltpunkt zu Haltpunkt fortschreitenden Verstandes die Verfolgung der Aufgabe, die Ausführung der Rechnung. Indem aber durch diese zuletzt das Sinnliche, zwar nie abschließend, aber fortschreitend genauer errechnet und zu Verstande gebracht wird, treten auch die beiden äußersten Enden zueinander in bestimmte Gegenbeziehung. Nichts mehr fällt heraus aus dem gegliederten, doch unzerstückten, organischen Gesamtprozeß der Erkenntnis und damit aus der Einheit des echten „Seins", des Seins der Erkenntnis selbst. Ein letztes, unverstandenes Sinnliches bleibt als untere, ein letztes überverständliches Übersinnliches als obere Grenze, welche beide aber nun nicht mehr ein schlechthin Irrationales, sondern weiter und weiter, nur nie zu Ende zu Rationalisierendes = X bezeichnen, und dieses in letztem Betracht nicht als ein Doppeltes, sondern als das in sich *eine* Überendliche, das nur einerseits unmittelbar von Moment zu Moment gelebt wird, andrerseits, vom Lichte des Denkens durchleuchtet, vor einem ewigen Auge durch und durch licht in *einem* Lichte geeint, wie in einem, alles vereinenden, somit ewigen Blick in Eins geschaut wäre. Ist das auch eine bloße Grenzansicht, so ist sie darum, als solche, nicht weniger wahr; vielmehr in dieser letzten Grenzbeziehung erhebt sich erst zur ganzen Wahrheit, was ohne sie im Schatten einer Halbwahrheit, die ebensowohl halber Trug wäre, verbleiben würde. Nichts noch so Vorübergehendes, „Zufälliges", Augenblickliches kann diesem letzten Grenzbezug zum Ewigen entrinnen, alles lebt im Ewigen, das Ewige in allem, und gewinnt in ihm den vollen Wahrheitswert, der nur in der Ablösung von ihm ihm entschwand; in religiöser Sprache: Die Welt wird Gottes, Gott geht in die Welt ein, daß sie fortan sein Leben lebe, er sein Leben ganz an sie hingebe in der — sie in ihm, ihn in ihr erkennenden — Seele. In ihr, der Welt, das heißt aber jetzt: in sich, denn sie, die Seele, vermag ja, was es auch sei, nur in sich, nicht außer sich, zu erkennen. So dachte Eckehart, nicht anders Leibniz, der sich wiederholt auf die geklärteste Mystik beruft; und nicht anders denkt,

im Hintergrund aller noch ſo vorſichtig abwägenden Kritik, auch Kant, der wenigſtens einmal ſeine Hinneigung zu der gereinigten Myſtik des Malebranche, „daß wir alle Dinge in Gott ſchauen“, offen bekannt hat. Und gleiches gilt für Fichte, für Schleiermacher, auch für Goethe; es ſei nochmals erinnert an das jubelnde: „Allah braucht nicht mehr zu ſchaffen, Wir erſchaffen ſeine Welt!“ Das heißt: Gott ſelbſt ſchafft ſich in uns und in allen.

Eine ſolche Grenzanſicht widerſtreitet nicht nur nicht der Forderung kritiſcher Methode, ſie iſt vielmehr durch ſie ſelbſt gefordert. Denn gerade ſie lehrt die notwendigen methodiſchen Scheidungen nicht als ſachliche Trennungen verſtehen, ſondern die verſchiedenen Momente der Methode auf Grund ihrer, ſelbſt methodiſch begründeten, Wechſelbeziehungen zur Einheit der Methode zurücklenken. Die Begrenzung des Schrittganges der Erfahrung, der im engeren Sinne „Methode“ heißen mag, im Vorrationalen des unmittelbaren Erlebens, im Überrationalen des Einheitszuſammenhangs alles Lebenden, iſt ſelbſt methodiſch gefordert. Das iſt der Sinn des Tranſzendentalen, welches, im Unterſchied vom alten Jenſeitigkeitsſtandpunkt, der Tranſzendenz, die Erhebung des Blickpunktes der Erkenntnis über die ganze Ebene der Erfahrung, über allen ihren bloßen Schrittgang hinaus, aber nur zu deſſen idealer Begrenzung und ebendamit Sicherung und Richtung bedeutet. Allah braucht nicht mehr zu ſchaffen, d. h. nicht von einer jenſeitigen, fremden Macht weiß ſich die Schöpfung ferner abhängig, ſondern in ihr ſelbſt ſchafft ſich das nun nicht mehr jenſeitige Ewige. Das Wort (der Logos) ward Fleiſch, wir ſahen ſeine Herrlichkeit, es ward Tat, die Selbſttat, durch die fort und fort die Schöpfung ſich weiter ſchafft, nämlich in uns, den Menſchen; anders wiſſen wir ja nicht von ihr.

Damit aber ergibt ſich, als Letztes, jene reine Aktanſicht der geiſtigen Weltſchöpfung, die wir uns voraus ſchon klargemacht hatten und die daher einer nochmaligen Kennzeichnung nicht bedarf.

Es bleibt nur noch ein kurzer Blick zu tun auf die Ausſtrahlung (gleichſam) dieſer zentralen Anſicht nach allen Richtungen und Dimenſionen des geiſtigen Schaffens, in Wiſſenſchaft und Technik, in den ſittlichen und ſozialen Ordnungen, im Kunſtgeſtalten jeder Art. Iſt es wahr, daß jene zentrale Bewußtſeinseinſtellung die dem deutſchen Geiſt eigentümliche, weſenhaft in ihm gegründete iſt, ſo muß ſie ſich nach allen dieſen Richtungen mehr oder minder kenntlich ausgeprägt haben, nicht gerade ſo,

daß sie in allem und jedem, aber doch daß sie in allen solchen Zügen sich ausspricht, durch die eben deutsche Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst sich von der der andern Völker, wenn nicht der Art, doch dem Grade nach merklich abhebt. Gewiß sind alle diese Betätigungen des Geistes an sich allen Völkern gemein und sind ihre allgemeinsten Bedingungen und Gesetze für sie alle gleichermaßen bindend. Zugleich begründet die Zusammenarbeit an der trotz aller nationalen Sonderheiten doch einheitlichen Aufgabe der humanen Kultur ein mannigfaches Hin- und Herüberwirken. Ein beziehungsloses Nebeneinanderhergehen ist schon längst zur vollen Unmöglichkeit geworden. Mit dieser aus der Sache selbst verständlichen und notwendigen Einschränkung aber wird unsere These sich begründen lassen. Und zwar nicht bloß, sofern jede jener Richtungen des Kulturschaffens sich mit Bewußtsein auf philosophischen oder religiösen Grund stellt, sondern gerade sofern ein solcher Weltanschauungsgrund ihnen selbst immanent ist, auch ohne, oder mit nur schwachem Bewußtsein.

In der Arbeit deutscher *Wissenschaft* liegt der philosophische Zug offen zutage und unterscheidet unsere Weise des Forschens sehr bestimmt von der der andern Völker, so große und förderliche Leistungen diese sonst, je in ihrer eigenen Art und Richtung, aufzuweisen haben. Aber nicht auf die abstrakte Wissenschaft bleibt das beschränkt, es erstreckt sich tief hinein in das Ganze unserer *schaffenden Arbeit*, der wiederum nichts so eigen ist, als eben dies, daß sie fast bis zum Letzten, Geringsten wie Größten, auf gewissenhaft geprüfter wissenschaftlicher Grundlage sich aufbaut. Durch solchen Idealismus der Wissenschaftlichkeit aber wollen alle Sonderrichtungen des Erkennens und darin gegründeten Schaffens sich uns in die Individuität wie Universalität eines durch und durch geistigen Lebens zusammenschließen. Alles wird geistig, nichts bleibt als tote Natur, als Mechanismus, als Ungeistiges uns äußerlich. Deutsche Forschung hat, vielleicht als ihr Größtes, Eigenstes, eine umfassende Wissenschaft vom Geistigen selbst, vorzugsweise, doch nicht ausschließlich, als Geschichtliches begründet, die, schon von Hegel an, uns immer mehr *die* Wissenschaft geworden ist und alle, auch die Naturwissenschaft in sich aufgenommen hat. Damit erfüllt sich das in aller unserer wissenschaftlichen Arbeit nie erstorbene Streben, die Vielheit der immer weiter sich verästelnden und verzweigenden Wissenschaften in die eine Wissenschaft zusammenzufassen, die nur die Wissenschaft des Geistes sein kann. Nur so gewinnen sie alle autonomen Grund und damit ganze innere Freiheit.

Freiheit der Forschung hat kein Volk mit solcher Energie der Tat, nicht bloß in prahlender Rede behauptet. Sie bedeutet ihm nicht bloß mehr, sondern noch ganz etwas Andres, ohne Vergleich Tieferes als nur die Nichteinschränkung durch irgendein gebietendes außerwissenschaftliches religiöses oder soziales Dogma, durch Schultyrannei oder Parteischeuklappen irgendwelcher Art; sie bedeutet strengste Verantwortlichkeit, aber vor keinem andern Gericht und nach keinem andern Gesetz als dem des eigenen Gewissens wissenschaftlicher Rechenschaft und zwar radikaler Rechenschaft.

Die gleichen Züge zeigt alles eigentümlich deutsche Schaffen und Wirken aber auch nach der andern, der Willensseite. Der Sachlichkeit unseres Arbeitens entspricht unser Zug zur Ordnung und Gesetzlichkeit im Zusammenwirken alles Sonder-Tuns, und zwar freier, selbstgewollter und selbstverantwortlicher, autonomer Ordnung. Ist das Problem der Sozialisierung der Wirtschaft zwar allen modernen Völkern gemein, weil eben das Problem der Weltwirtschaft, so hat doch ersichtlich kein Volk das Problem in so radikaler Schärfe erfaßt und, im Ideal des Sozialismus, so grundsätzlich tief beantwortet wie das deutsche. Seine restlose Erfüllung wäre freilich nur möglich, wenn alle Völker in ihrem Willen, ihrer Tatenergie sich zu so strenger, radikal begründeter, idealer Sachlichkeit, zugleich klarer Individuität und Originalität der inneren Begründung wie Universalität der Umfassung durcharbeiten würden, wie es wenigstens als Aufgabe bei uns klar erkannt, wenn auch freilich von voller Verwirklichung immer noch fern genug ist. Jedenfalls die Näherung zu diesem hohen Ziele ist bei uns größer als anderswo. Und das Zurückbleiben dahinter hat zum Teil sehr achtenswerte Gründe. Gerade die Geduld des „Glaubens“ an das ewig ferne Ziel, ja die Religiosität der Hingabe an es, hat bei uns den Fortschritt manchmal eher gehemmt als beflügelt. Der Deutsche denkt radikal, aber handelt kaum jemals revolutionär; er empfindet stark, daß mit dem Umstülpen und Auf-den-Kopf-Stellen gar nichts geschafft wäre. „Der Weg ist alles, das Ziel nichts“: dies Wort eines bekannten Sozialisten ist allgemein bezeichnend für deutsche Art; leider auch im verneinenden Sinn, daß man so auch zum erreichbaren Ziel nicht oder erst spät gelangt. Es ist eben das Bewußtsein der Unendlichkeit der Aufgabe, das uns in unserer Lammsgeduld oft reaktionär erscheinen läßt und den wirklichen Reaktionären immer wieder den Mut gibt, des deutschen Idealismus zu spotten und ihn mit Füßen

zu treten. Das greifbar endliche Ziel im augenblicklichen Ansturm zu erstreiten verschmäht der Deutsche, darum scheint und ist wirklich oft seine Politik zaudernd und schleichend, im auffallenden Kontrast zur vorwärtsdrängenden, oft zu blind den absehbaren Möglichkeiten vorgreifenden Kühnheit der Theorie. Der Deutsche glaubt, aber wägt leicht allzu lange, ehe er zum entschlossenen Wagen kommt. Das hat tiefliegenden Grund: er sieht auch Wirtschaft, Recht, Staat nicht als für sich stehende Aufgaben. Wie alle Wissenschaften zur Einheit der Wissenschaft, so strebt alle Mannigfaltigkeit des praktischen Wirkens bei ihm zu einer idealen Wirkenseinheit, die nur die des Wirkens aus geistigem Grunde sein kann. „Demokratie" bedeutet darum uns ganz etwas andres als den Andern allen; hier liegt (wie in letzter Zeit oft bemerkt worden ist) einer der greifbarsten Gründe, weshalb wir den Andern so unverständlich sind, während wir sie ganz wohl verstehen, aber eben darum nicht mit ihnen gehen können. Volk, Demos, ist uns nicht die Vielheit, die durch mechanische Summierung ihrer sozialen Energien sich sozial durchzusetzen und ihren jeweils vorherrschenden Willen maßgeblich zu machen versteht; sondern wir denken darunter ganz ernstlich die *Allheit* der Volksgenossen, der wir in unverwüstlichem Optimismus, wie töricht sie sich auch vielfach gebärden mag, dennoch alles, das Größte zutrauen und darum auch zumuten. Diese Allheit ist uns eben gar keine gegebene Größe, sondern sie soll erst werden; sie „ist" nur, sofern sie dieses ewigen Soll sich klar bewußt ist; und das ist sie ja längst nicht in Allen, vorerst vielleicht nur in Wenigen. Wir *sollen* — nur in den seltenen großen Augenblicken allgemeiner nationaler Erhebung wird uns ganz bewußt: Ja, wir *wollen* ein Volk sein, ein „einig Volk von Brüdern"; was, glaube ich, trotz der hehren Losung „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit", ganz etwas andres ist als eine Demokratie nach gallischem, britischem oder vollends nordamerikanischem Begriff. Ein solches „Volk" aber, das dann mit Klarheit und Kraft sich selbst regieren, seiner selbst Herr, und so allein eine echte „Demokratie" sein würde, ein solches werden wir nicht und wird kein Volk der Erde je anders werden als erstens auf dem festen Erdgrund sozialer *Wirtschaft*, und zweitens in der idealsten Richtung auf soziale *Erziehung*. Darum gipfelt dem Deutschen die *Idee des Staats* — im Grunde kennt er den Staat und gilt er ihm nur als Idee — in einer *sozialen Pädagogik*, wie sie, auf dem Grunde sozialer Wirtschaft und sozialen Rechts, der ganz wesensdeutsche Schweizer *Pestalozzi* aus den Tiefen

der Philosophie und Religion des deutschen Idealismus gefordert hat. Nicht „Zivilisation", Verbürgerlichung, sondern „Kultur", Pflege eigenwüchsiger „Bildung" jedes Einzelnen und durch sie der Gemeinschaft; nicht Verstaatlichung des Menschen, sondern Vermenschlichung des Staats ist es, was uns seitdem klar als Ziel vor Augen steht. „Bildung" wollen wir, im kräftigen Aktsinn des Wortes, dem der Gestaltung von innen her, so daß alles Äußere nur Sprache eines eigengebildeten Inneren sei. Freiheit ist uns auch hier das Letzte; Freiheit nicht als Ungebundenheit, sondern als innere Selbstbindung; Bindung so wenig in innere wie äußere Schranken, sondern allein durch das Göttliche in uns, das uns über alle endlichen Schranken hinaushebt; das dem gereinigten Willen ebenso die universale Richtung wie das volle Eigenrecht der Individuität auch des Ortes und Augenblicks sichert, denn das Ewige, Göttliche ist so hier und jetzt wie überall und immerdar.

So strebt deutscher Geist auch im Kunstschaffen und Kunsterfassen ebenso zum letzten Elementaren, daher zum schlicht Volks- und Jugendtümlichen als seiner Urwurzel zurück, wie zum unendlichen Umfassen alles Höchsten und Tiefsten hinauf; ebenso zur Idealität, das heißt, aus den tausend gebrochenen Strahlen kunstmäßiger Besonderheit und Einzelheit zur notwendig ja nur idealen Einheit eines künstlerischen Universums, wie zur erfülltesten Individuität, in der jedes geringste Werk eine in sich selige Welt darstellen möchte, einen Mikrokosmos, ein Abbild der Gottheit, eine echteste Leibnizische Monade. Auch hier ist es nicht das in sich geschlossene, fertige Gebild, worauf es ihm zuletzt ankommt, sondern die immer lebendig schöpferisch, aktiv gemeinte Bildung, das Sichbilden in dem das Gebild gestaltenden Tun. Eine Wonne müßte es sein, das am ganzen Kunstschaffen und Dichten unseres Volkes, oder auch nur an unseren Größten zu zeigen; an Goethe vor allen (von dem im nächsten Kapitel wenigstens Einiges gesagt werden soll), der überhaupt fast zu allem hier Gesagten als Beispiel dienen könnte, so groß in der Gewissenhaftigkeit geistigen Arbeitens auch bis ins Kleinste hinein, wie in der universalen Weite, durch die auch das Kleinste, das er treiben mochte, zum Ganzen ja Unendlichen in Beziehung trat; so stark in der Eigenheit, der Wandlung alles Fremden in die Individuität seiner „Entelechie", wie er es ganz Leibnizisch nannte, wie in der sicheren Zurück- und Hinaufbeziehung zur Allheit, zum Göttlichen, das in allem ihm stets so gegenwärtig ist, daß nichts ihn drängt es zu nennen; denn „Wer darf ihn

nennen ...?" Nur deshalb sucht man vergebens bei ihm nach einem „Bekenntnis", das nach geltendem Begriff ein „religiöses" heißen könnte. Nur einmal, meines Wissens, spricht er ausdrücklich von einem Bekenntnis, ich meine natürlich das der „Wanderjahre" von den „drei Ehrfurchten"; deren höchste — ein „Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte" — die Ehrfurcht vor dem ist, was unter uns ist. „Was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und liebzugewinnen." Ein Wort, das uns jetzt, nach Eckehart und Luther, nichts Neues sagt, aber wahrlich merkwürdig ist im Munde eines Goethe, und nur um so stärker beweisend für die Eckehart und Luther ganz verwandte Sicherheit seines Gotterlebens, seines Bewußtseins von dem Gott, der nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott ist; der Lebendigen, das heißt ja, der Werdenden, also Fehlenden, nicht der Fertigen, die sich ohne Fehl dünken mögen.

Nur der verdient sich Freiheit und das Leben,
Der täglich sie erobern muß —

sagt derselbe Goethe. Dies Wort mag uns heute wohl besonders bewegen. Worum kämpfen wir? war unsere Frage. Um unser Leben — ein Leben, das uns keines wäre, ohne das eine Große, worauf alle echten Deutschen wie mit einem Munde immer zurückkommen: Freiheit. Die wird uns eben nicht geschenkt, sie will erobert, täglich neu erobert sein; nur so verdienen wir sie uns, das verstehe ich nicht: so sind wir ihrer wert, sondern, nur so wird sie uns wirklich zu eigen. Man ist nicht, man kämpft sich frei. Solange dies Kampfziel uns fest bleibt — mag kommen was will, wir werden feststehen und werden frohlocken auch im Fall; es ist es wert dafür auch zu fallen, auch solcher Fall ist Sieg. Aber nur erobernd können wir es behaupten: so wollen wir Eroberer sein, so und nicht anders; so aber müssen wir es sein wollen, wenn es mit unserem Ziele uns Ernst ist.

Was? Wir ein Eroberervolk? fragt man erstaunt. Ich antworte: Ja. Sollten wir es nicht sein? Alle wollen erobern, jedes edle Volk glaubt sich berufen und ausersehen, die Welt zum Heil zu führen; warum wir allein nicht? Aber unsere Welteroberung ist geistig wie keine; wenn wir

auch, um das geiſtige Erbe, das uns zu hüten aufgetragen iſt — um „die Ernte der ganzen Zeit“ zu wahren und für den Erdkreis fruchtbar zu machen, auch die äußeren Bedingungen freien Hinauswirkens in die Welt uns erſtreiten müſſen. Gutwillig hat man ſie uns ja nicht zugeſtehen, nicht gleiches Recht uns gewähren wollen; darum ſtehen wir jetzt in dieſem ſchwerſten der Kriege. Aber Furcht des Todes iſt nicht des Deutſchen Sache. Unſere Seele können ſie ja nicht töten. Die einzige ernſte Gefahr iſt, daß dieſe Seele in uns ſelber ſtirbt. Das mag jetzt wohl die Ernſteſten unter uns quälen bei Tag und bei Nacht, daß das Ungeheuer Macht, die Seele zu töten, heute ſich aufreckt wie nie zuvor. Iſt es nicht am Ende nur ein gutgläubiger Wahn, daß jetzt die Völker miteinander ringen um ihr Volkstum? Gewiß, ſo glauben ſie, das Ungeheuer ſelbſt rechnet mit dieſem Glauben, es nährt ihn, es ſtrebt tückiſch, und hofft ſicher, gerade ihn ſich dienſtbar zu machen, um an der unſichtbaren Kette dieſes ihres heiligſten Glaubens, des Glaubens an ſich ſelbſt, die Völker nur um ſo ſicherer in ſeine Dienſtbarkeit zu zwingen, ſie nur um ſo blindwütender ſich gegenſeitig vernichten zu laſſen — allein für ſeinen, nicht ihren Sieg! Sind es noch die Völker, iſt es nicht vielmehr nur die Macht der Höchſtmögenden, der erfolgreichſten Gewinnmacher, der Beherrſcher aller ausgeſuchteſten Technik der Gewaltübung, der geſchickteſten Handhaber aller Liſt und Lüge deſſen, was ſich Politik nennt, der zaubermächtigen Vergewaltiger auch des Geiſtes und der Seele der Maſſen — iſt es nicht, frage ich, dies Ungeheuer Macht, das jetzt, nicht Land gegen Land, Volk gegen Volk, ſondern in allen Landen gegen alles Volk den fürchterlichen, Leib, Seele und Geiſt mordenden Krieg führt? Wird dieſer „alt böſe“ Feind nicht bezwungen — aller andre Sieg wäre vergeblich. Der aber tritt uns jetzt, mitten im Scheinfrieden der trauten Heimat, im erlogenen Burgfrieden unſerer belagerten Feſtung allüberall mit grinſendem Hohnlachen entgegen, vielmehr beſchleicht uns hinterrücks mit dräuender Grimaſſe wie der Teufel auf Dürers Holzſchnitt den bewehrten Ritter, die wunde Stelle zu erſpähen, an der er ihn ſicher zu treffen gedenkt.

Aber, ſind wir nur ſicher in unſerer deutſchen Seele, dann dürfen wir getroſt ſingen:

Der Fürſt dieſer Welt,
Wie ſaur er ſich ſtellt,
Tut er uns doch nicht,
Das macht, er iſt gericht,
Ein Wörtlein kann ihn fällen.

Welches Wörtlein? Das Wort, der Logos, jenes Wort, das die Seele in ihrem innerſten Grunde vernimmt: Etwas iſt über der Macht, etwas — ſagt unſer Friedrich Albert Lange — das „mit der Forderung des Unmöglichen die Wirklichkeit aus den Angeln reißt".

Was iſt denn Macht? Genau was das Wort beſagt: Möglichkeit, Vermögen. Tat aber iſt über Vermögen. Es vermag nichts aus ſich ſelbſt, es vermag nur, wenn ein in ſich gewiſſer Tatwille, wenn der ſchöpferiſche Logos ſeiner ſich bemächtigt, um in ihm ſich mächtig zu beweiſen. Sonſt iſt nichts ohnmächtiger als Macht. Iſt etwas durch dieſen Krieg bewieſen, ſo iſt es dies, daß alle Macht, ſo gewaltige Mittel ſie aufbieten mag an Material und Kräften, auch an den gewaltigſten, an Menſchenkräften, den ſchon ins Furchtbare gewachſenen, unabſehlich weiter wachſenden Kräften menſchlichen Verſtandes, menſchlicher Technik, menſchlicher Liſt, Lüge, Verführung und ſeelenmordender Verleumdung, aus ſich nichts vermag als die eigene Selbſtzerſtörung. Bloße Macht iſt ſelbſtmörderiſch wie Wahnſinn; ſtark iſt ja auch der. Sie muß, was ſie nicht will; ſie wirkt, aber wirkt nur, was ſie muß. Sie ruft in ihrem blinden Selbſteinſatz ſtets nur die gleiche Gegenmacht hervor. Indem aber ſo ſtets nur Macht wider Macht raſt, ſo können ſie nicht anders als aneinander ſich zerreiben und zunicht machen. Was wird denn mit dieſem nie dageweſenen Einſatz an Mitteln, an Material und Kräften, Menſchenkräften beſonders, Kräften der Intelligenz und techniſchen Klugheit, Liſt und ſeeliſchen noch mehr als phyſiſchen Grauſamkeit zuletzt erreicht? Nichts, ganz und gar nichts als Zerſtörung, ohne andres Ziel als das der immer weitergehenden Zerſtörung, ſolange überhaupt noch etwas zu zerſtören übrig bleibt. Selbſt die Mechanik lehrt, daß Kräfte gegen Kräfte im letzten Rechnungsabſchluß ein reines Zero hinterlaſſen. Nur wenn eine Macht über der Macht die Kräfte lenkt und zu gegenſeitiger Hilfe zuſammenführt, wenn ein vernünftiger Wille ſie zur Einheit eines Zieles zuſammenzwingt, erwirken ſie ein Plus, und wächſt ihre Wirkung mit dem höher und höher hinauf, zu immer umfaſſenderer, nie abſchließender Einheit ſich erhebendem Ziel.

So aber haben wir guten Grund zu trauen auf den Sieg des Guten, auf den Sieg des Gottes, der für uns, mit uns, in uns den gerechten Streit führt, von dem wir wiſſen: Das Feld muß er behalten! Und ſo ſingen wir, als Deutſche, die ihren Gott fürchten, den Gott in ihrer Bruſt, aber nichts draußen in der Welt — ſingen aus freier Seele

unſeres Luthers andres Kampflied, das ſo recht auf uns gemünzt ſcheint:

Wär Gott nicht mit uns dieſe Zeit, ſo ſoll Israel ſagen —
Wär Gott nicht mit uns dieſe Zeit, wir hätten mußt verzagen,
Die ſo ein armes Häuflein ſind, veracht von ſo viel Menſchenkind,
Die an uns ſetzen alle.

Auf uns iſt ſo zornig ihr Sinn, wo Gott hätt das zugeben,
Verſchlungen hätten ſie uns hin mit ganzem Leib und Leben.
Wir wärn als die ein Flut erſäuft und über die groß Waſſer läuft
Und mit Gewalt verſchwemmet.

Gott Lob und Dank, der nicht zugab, daß ihr Schlund uns möcht fangen.
Wie ein Vogel des Stricks kommt ab, iſt unſre Seel entgangen.
Strick iſt entzwei und wir ſind frei, des Herren Namen ſteht uns bei,
Des Gotts Himmels und Erden!

So hat der Deutſche geglaubt, lange ehe er philoſophierte. Aus der Gewiſſenhaftigkeit der Selbſtrechenſchaft iſt ſein Glaube nun ſehend geworden, und im Lichte des Gedankens nur um ſo ſelbſtſicherer. Darum ſtreitet im rechten Deutſchen nicht Philoſophie gegen Glauben, noch Glauben gegen Philoſophie, ſondern helfen ihm beide in feſtem Bunde zur unermüdet hinauf und vorwärts dringenden fruchtbaren Tat, zur Erfüllung ſeines Weltberufs.

Aber, ehe wir davon zu reden haben, bleibt noch Eins zu erwägen, das zum fruchtbringenden Schaffen ſelbſt ſchon gehört, doch aber noch ganz in dem uns vertrauten Bereiche des „Idealen“ verbleibt: die Kunſt, im umfaſſenden Sinne, als Bildkunſt — Wortkunſt — Tonkunſt.

6. Deutſche Kunſt / Dichtung / Muſik

Vom deutſchen Glauben, vom deutſchen Gedanken war die Rede. Beide wollen, jedes von ſeiner Seite, das Ganze des Menſchentums umſpannen. Es gibt aber noch ein Drittes, einen dritten Weg, eine dritte Weiſe der Bewußtwerdung und Bewußtmachung desſelben einen, von einem Zentrum nach einer Peripherie hin ſich unendlich erweiternden Univerſums des Geiſtes: die Kunſt. Wie verhalten ſich zueinander dieſe drei Weiſen der „Weltanſchauung“: Religion, Philoſophie, Kunſt? — Gedanke — in ſeiner letzten Vertiefung und Vereinheitlichung: Philoſophie — iſt nicht ſelbſt das Leben, doch Deutung des Lebens, Licht auf den Weg; das Leben ſelbſt und der „Glaube“, ohne den es nicht möglich iſt — in ſeiner letzten Vertiefung und Vereinheitlichung: Religion — geht ſelbſt den Weg, im Lichte des Gedankens; wenn es ſein muß, ohne es. Doch ſtreben beide eins zu werden; Leben möchte ganz licht werden, Licht ganz ins Leben eingehn. Reſtlos werden ſie nicht eins, weil die Aufgabe, nach beiden Richtungen, ins Unendliche wächſt. So aber wie die Einigung möglich iſt, geſchieht ſie durch Formung, Einbringung des für ſich geſtaltlos hinflutenden Lebens in eine nicht voraus bereitſtehende, ſondern damit erſt ſelbſt ſich erzeugende geſetzliche Geſtalt. Das iſt, im weiteſten Sinne, Kunſt; benannt vom Können, nämlich vollbringen, darſtellen, in Vollendung hinſtellen können, was in jenen beiden Elementen, die ſie eben zu ſolcher Vollendung zuſammenzwingen möchte, nach dieſer Vollendung nur ewig ringt. Kunſt iſt alſo nicht Gedanke, Wiſſenſchaft, Philoſophie, und iſt auch nicht Religion, unmittelbares Leben, aber Formung des Lebens in Richtung der durch den Gedanken ſich methodiſch vollziehenden Vereinheitlichung unter dem Geſetz, damit zugleich Einführung der Einheitsform in die Fülle des Lebens. Darum iſt ihre Geſtaltung, im Unterſchied von beiden, geſetzlich und doch individual, individual und doch geſetzlich. — Indeſſen ſcheint dieſer Begriff von Kunſt viel zu weit (oder, je nach dem Standpunkt, zu eng) gegen den allgemein angenommenen. Unter dieſen Begriff fiele das Ganze der menſchlichen, menſchentümlichen Lebensgeſtaltung, alle „Bildung“ des Einzel- wie des Gemeinlebens: der „Staat“ im idealſten Sinne, zuletzt der Staaten-Staat. Wir behaupten auch alles Ernſtes, daß im Ideal dies beides zuſammenfallen müßte. Auch iſt das keine neue Behauptung. Nicht bloß Platon hat es ſo gefordert; der geiſtig

gerichtete Staat des chriſtlichen Mittelalters hat es verwirklichen wollen, in gewiſſen Grenzen es in der Tat verwirklicht. Da gab es keine Kunſt abſeits des Staats (der Kirche), keinen Staat abſeits der Kunſt. Es iſt ein Beweis tiefer Erkrankung beider, wenn beide auseinanderſtehen, die Kunſt ein eigenes Lebensgebiet abſeits des Staats mühſam behauptet, der Staat auf nichts weniger bedacht ſcheint, als ſich ſelbſt zum Kunſtwerk, in der Tat, wie er ſollte, zum Kunſtwerk aller Kunſtwerke zu bilden. Ein lebender Kunſtpädagog hat kühnlich das Ideal eines „Volks von Genies" wieder aufgeſtellt. Ein Volk müßte, um wahrhaft Volk zu ſein, wahrhaft Künſtler ſein, alle beſondere Kunſttätigkeit, an der keiner unbeteiligt ſein dürfte, müßte zu einer einzigen Kunſtſchöpfung, der künſtleriſchen Geſtaltung des Gemeinlebens in allen ſeinen Richtungen zuſammenfließen. Nichts Geringeres haben alle unſere Großen im Sinne gehabt, und dieſe ideale Forderung darf nimmer in Vergeſſenheit geraten. Nur ſolange das nicht iſt, muß freilich Kunſt als eine Sonderaufgabe erſcheinen, an der, ſchaffend oder aufnehmend (das letztere allein iſt ſchon Krankheit) jeder teilnehmen oder nicht teilnehmen mag, wie es ihm beliebt. So aber wie ſo bleibt die Stellung der Kunſt zu Philoſophie und Religion dieſelbe; ſie iſt weder das Eine noch das Andre, auch nicht ihr bloßer Zuſammenfluß in ein gemeinſames Strombett; ſondern die lebendige Frucht ihrer Umarmung, die fortan in ſelbſteigenem Leben beiden zur Seite ſteht, um in der Dreieinheit des Menſchenweſens wie in heiliger Familie als Gotteskind den Vater Geiſt und die Mutter Lebensflut in ſeligem Verein zuſammenzuſchließen. Sie ſtammt aus beiden: der Gedanke, der Weltgedanke arbeitet in ihr, und arbeitet ſich hinein in das Ganze des Seelenlebens aus Gott. Sie könnte gar nicht beſtehen ohne den Unterbau der gedanklichen Welt und nicht ohne den Überbau der übergedanklichen Glaubenswelt; ſo zwiſchen Erde und Himmel baut ſie ihr Luftreich, das in dieſer Mittelſtellung, ſo ſehr auch zu beiden hinab- und hinaufreichend, immer ſeine volle Eigenheit bewahrt. Von den drei großen Provinzen der Kunſt aber: der Bildkunſt, Wortkunſt, Tonkunſt, reicht die erſte am tiefſten hinab in den Erdgrund, die dritte am höchſten hinauf in die himmliſche und überhimmliſche Sphäre, wo ſie unmittelbar mit der Religion ſich berührt; die Dichtkunſt ſteht in der Mitte, empfängt die Strahlen von beiden Enden und ſendet ſie zurück, konzentriert in ſich das Ganze der „Bildung" des Menſchen zum Menſchentum, vertritt in beherrſchender Weiſe die Aufgabe der Kunſt als Menſchenbildung, des Volks- und Menſchentums ſelbſt als ſich ſelbſt geſtaltenden Kunſtwerks.

Deutſche Weltanſchauung nun hat ſich, in künſtleriſcher Form, bis dahin am vollſten und reinſten ausgeſprochen in der Muſik; nicht gleich erſchöpfend und in gleicher Vollendung in der Dichtung; weniger noch in der im engeren Sinn ſo benannten, der bildenden Kunſt. Warum? Iſt der Deutſche weniger ſinnlich, weniger naturhaft als andere? Hätte er keine Augen, keine Hände? Schwerlich wird das ſich behaupten laſſen. Sondern er lebt unendlicheres Leben, und hat es darum ſchwerer, es in ſinnliche Form zu zwingen. Gelungen iſt es ihm in der Kunſt, die dem Unendlichen am nächſten, dem Gemeinſinnlichen am fernſten liegt. Ewiges und Großes iſt ihm auch ſchon gelungen in der Dichtung; was aber die bildende Kunſt betrifft, läßt gerade die jüngſte Zeit erkennen, daß hier faſt das Ganze ſeiner eigentümlichen Aufgabe noch vor ihm liegt. Was andere Völker darin erreicht haben, er hat es alles mit Wärme aufgenommen; warum doch läßt es ihn zuletzt unbefriedigt? Es ſpricht doch ſo deutlich und beredt. Aber der Deutſche empfindet dabei immer: „Spricht die Seele, ſo ſpricht, ach, ſchon die Seele nicht mehr.“ So iſt auch unſere Natur: „unſere“, das heißt, Natur, wie wir ſie — ſie uns anſieht. Sie ſpricht uns auch, mehr vielleicht als dem Süd- und Weſteuropäer die ſeine; aber es iſt nicht Ausſprache, nicht Vortrag. Sondern, gleich der Sibylle Heraklits, läßt ſie „mit raſendem Munde Nichtzubelachendes, Ungeſchminktes und Ungeſalbtes ertönen, und reicht mit ihrer Stimme über tauſend Jahr kraft des Gottes“; gleich dem delphiſchen Orakel „ſpricht ſie nicht aus noch verhehlt ſie, ſondern deutet an“, was unausſprechlich, dennoch vernehmlich zu uns ſpricht. Fremde Kunſt ſcheint uns dagegen geſchminkt, geſalbt, nicht ganz ernſt zu nehmen, wie eine Schauſpielerin, deren Rede nicht über den Theaterabend und Theaterraum hinausdringt.

Einer allein iſt, deſſen Kunſt zu uns vernehmlich ſpricht: Rembrandt. Heiße er Deutſcher oder nicht, das hat uns hier gar nicht zu kümmern; es fragt ſich einzig nach der Art des künſtleriſchen Redens und Verſtehens. Die aber iſt uns nicht bloß verwandt, ſondern es iſt die unſre. In Shakeſpeare erkennen wir unſern Bruder, in Rembrandt — uns ſelbſt, unſre Art, künſtleriſch die Welt anzuſchauen. Was ſeine Kunſt im tiefſten erſchaut hat und uns zu ſchauen gibt, und wie ſie es tut, erkennen wir als voll und allein dem entſprechend, was unſere Religion und unſere Philoſophie, keine andre, uns erkennen gelehrt hat.

Nur das Äußerlichſte, woran ſich das faſſen läßt, iſt das Gegenſtändliche. Doch verrät ſich ſchon darin Rembrandts Sonderſtellung. Es iſt — gar

nichts Besonderes; das Alltäglichste genügt ihm, es durch seine Kunst zu verklären. Was etwa aus der Bibel oder aus der Mythologie stammt, ist nicht mehr als das damals jedem Geläufige, nichts fern Herbeigeholtes, besonders Ausgesuchtes, Überwältigendes, Monumentales. Auch das Wenige, was er in öffentlichem Auftrag gemalt hat, gibt nur schlichtes Bürgerleben der niederländischen Stadt, wie jeder es kannte. Sonst zeigt er jeden und jedes, wie man es tagtäglich beobachten konnte, im häuslichen, im beruflichen Leben, etwa auch in festlichem Treiben. Armut und Gebrechen, jeder Grad natürlichen oder gesellschaftlichen Elends, alles scheint gleich begnadet, erlöst, geheiligt durch die Erhöhung zur Kunst. Darin berührt er uns unmittelbar religiös, ohne Kirche, Priester- oder Mönchtum, Gebetshaltung oder Ekstase oder irgendein unterscheidendes Gehaben sonst; außer sofern auch das zu dem damals jedem Natürlichen, Selbstverständlichen mitgehört; nicht abgehoben vom Profanen, vielmehr ganz herausgelöst aus allem Gegensatz des Heiligen und Nichtheiligen. Heilig ist alles, das heißt, im ausschließenden Sinne nichts. So wie der „Menschensohn" als Knäblein in der Krippe gebettet wird, als Zimmermannsbub am gemeinen Tagwerk teilnimmt, als Mann geringe Leute als Zuhörer und Jünger um sich sammelt, mit Sündern zu Tisch sitzt, mit Landfremden, mit Ausgestoßenen auf gleich und gleich verkehrt, keinem menschlichen Elend oder Verderb, auch keiner schuldlosen Freude sich verschließt, mit gleicher erbarmender Liebe alles umfaßt, zuletzt am Marterholz schuldlos den Tod des gemeinen Verbrechers erduldet, so ist die Kunst Rembrandts, eine Nachfolgerin Christi, wie keine andre. Mutterschaft, Kindschaft, Tages Arbeit und Leid, aber auch Freude und Genuß, Sünde und Verbrechen, jede Tiefe wie jede Höhe des Menschenlebens, alles findet vor ihr Gnade und Erbarmen; läßt doch Gott seine Sonne leuchten über Gute und Böse, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Nur Einer ist, der darin Rembrandt sich vergleichen läßt: Pestalozzi, an dem, wie an Luther, Fichte nichts so zu rühmen findet wie den „unversiegbaren und allmächtigen und deutschen Trieb, die Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke"; die „Leben geworden ist in seinem Leben, sein ihm selbst unbekannter, fester, unwandelbarer Leitfaden". Ganz dasselbe könnte von Rembrandt gesagt sein; dürften wir also nicht deutsche Art in ihm erkennen? Wo ist das sonst? Ich finde es nicht.

Aber nicht das Gegenständliche allein entscheidet hier, sondern Art und Sinn des Erfassens und Darstellens. Mit der gleichen Liebe umfaßt ja

dieſe Kunſt auch das Tier, auch alles ſogenannte Lebloſe, es ſei Gewand, Gerät, Bauwerk des Menſchen, oder Land und Waſſer, Gewölk und Himmel, Licht und Dunkel, die noch nie zuvor ſo erſchloſſenen Wunder der Farbe, der werdenden, aus dem geſtaltlos Unendlichen erſt ihre Begrenzung ſuchenden Geſtalt: alles durchſeelt ſie, ſchafft ſie neu aus demſelben unergründlichen, unendlich ſtrömenden Quell, heiße es Liebe, Erbarmen, Begnadung, oder welches unzulängliche Sprachwort ſonſt man wählen mag, um zu nennen, was unmittelbar verſtändlich, allein verſtändlich in ſeiner eignen wortloſen Sprache ſich ausſpricht. Nur was es unerfaßlich macht für irgendwelche Begriffsſprache, läßt ſich deutlich ſagen: es iſt die aller Abſcheidung und Abſchränkung, darum aller Generaliſierung wie bloßen Spezifikation ſich entziehende, abſolute Individuität und darin Unendlichkeit des Geſchauten, die es für begriffliche Abgrenzung und deutliche Rede unzugänglich macht, während ſie das Zugänglichſte iſt dem ſeeliſchen Erleben ſelbſt. Nur Leben vernimmt Leben, indem es es ſelbſt mitlebt und wiederum von ihm ſich mitumfangen weiß, denn es webt ja in ewigem Geheimnis „unſichtbar ſichtbar neben dir“. Das iſt doch ſo auch nicht in Shakeſpeare. Seine Menſchen verharren ſtets in ihrer Sonderheit, auch wo in den höchſten Momenten Unendliches in ihr ſonſt gar ſehr irdiſches Leben hineinragt. Der Dichter ſelbſt hat es vielleicht ſo nicht empfunden, wie wir es in ihm empfinden, wie etwa Hamlet oder Macbeth oder Lear oder ſeine melancholiſchen Narren das Abzeichen überendlichen Urſprungs tragen. Der Unterſchied liegt auch nicht bloß in der Eigenheit des Dramas gegenüber dem ruhenden Bilde; obgleich er allerdings zuſammenhängt mit dem, was zur dramatiſchen Geſtaltung ja drängen mußte, dem Übergewicht des Willens. Eben daran läßt der Unterſchied ſich zur Klarheit bringen: Rembrandts Kunſt greift hinaus über beides, die vordringende Aktion und die ruhende Kontemplation, zu jenem letzten „Seelengrund“, in den Eckehart und Luther uns zurückgeführt haben, aus dem beides erſt fließt, in dem unmittelbar „Gott“ zu dem Menſchen ſpricht. So viel von beidem, Aktion wie Kontemplation, in Rembrandts Kunſt ſein mag, beides iſt nicht als ſolches ihr Inhalt oder Gegenſtand, ſie iſt in dieſem Sinne gegenſtandslos, übergegenſtändlich, fraglos unmittelbar, indem ſie zurückgeht zu dem Punkte, von dem alle, theoretiſche wie praktiſche Gegenſtandsſetzung erſt ausgeht. Darin berührt ſie ſich mit Religion, und mit keiner ſo bis zur Deckung wie mit der, die dem Deutſchen von Eckehart und Luther her lebendig iſt.

Eben dadurch ſteht Rembrandts Kunſt zugleich in tiefer Harmonie mit der Grundrichtung der deutſchen idealiſtiſchen Philoſophie. Sehr bewußt muß Rembrandt ſich der Methode ſeiner Kunſtgeſtaltung geweſen ſein, da er ſie in unermüdlichem Verſuchen, ſo wie außer ihm vielleicht nur noch Lionardo da Vinci, ſich erarbeitet hat. Dieſe Arbeit aber iſt ganz von der Art der Wiſſenſchaft, und in dieſer Bewußtheit, wie in ihrer ganzen Grundrichtung, von der Art der Philoſophie, und zwar der deutſchen. Davon iſt an früherer Stelle genug geſagt worden. Strenge Sachlichkeit, unerbittliche Selbſtkritik, Selbſtrechenſchaft — wer wollte die Rembrandt abſprechen? Wer aber auch, der von ſeiner Arbeitsweiſe einen Begriff hat, erkennt darin bloß treue Innehaltung eines einmal feſt erworbenen Stils, und nicht vielmehr den Trieb der Entdeckung und Erprobung immer neuer Ziele, neuer Wege, in ſtetiger Abwandlung des Verfahrens? Gilt doch ihm nirgends das als fertig hinzunehmende Soſein und Gewordenſein, ſondern in allem das neuer, reicherer Geſtaltung ſich ſtets offen erhaltende Werden; die Dynamik des ewig lebendigen Akts, das Tun und nicht das Getane, das Actum. Das iſt auch nicht ein Fortſchreiten zu bloß größerer Deutlichkeit des Vortrags, ſondern vielmehr Rückgang zu tiefer gelegenen, verborgeneren, aber dafür deſto reicher und ſtärker fließenden Quellen, woraus für den an der Oberfläche Haftenden eher eine Verundeutlichung folgt, aber alle Ausdrucksmöglichkeiten in nur immer wachſender Beſtimmtheit ſich erſchließen. Darum iſt Rembrandts Darſtellungsweiſe gerade in ihrer Irrationalität aufſchließend und nicht, wie alle rationale, in fertiger Geſtalt ab- und damit zuſchließend. Sie arbeitet nicht mit der Pſychologie der Aſſoziationen oder irgendwelcher bloß von Endlichem zu Endlichem hinüberwirkenden Beziehungen, ſondern mit der nur innerlicheren Logik der Kontinuität alles Pſychiſchen, durch die gerade das Unausrechenbare zum unmißverſtändlich eindeutig Bezeichnenden wird. Unausrechenbar iſt es nicht als Außerlogiſches, ſondern gerade als unendlich Logiſches; gerade damit wird es ſo individual beſtimmt, wie das endlich Berechenbare es niemals ſein kann. Eben damit fällt aller Gegenſatz und Streit um ſubjektive oder objektive Geſtaltungsweiſe dahin. Nicht ein draußen ſchon einmal gegebenes Objekt wird wiedergegeben, ſondern das Gebild wird urſprünglich erzeugt aus dem innerſten Quell der eignen Bildungsgeſetze des geſtaltenden Subjekts. So iſt es ganz ihm eigen, und doch Objekt, vielmehr ewig ſich objektivierend; ganz durchſeelt, gerade indem in es die Seele, der und aus der es ſich erzeugt, ſich ganz hineinſenkt. So ſteht nichts mehr

als ein bloß Äußeres dem blickenden, er-blickenden, im Blicken gestaltenden Ich gegenüber, es verschwindet ganz das voraussetzliche Gegenverhältnis zum „Vorwurf", das ganze „Problem" des Dings oder Geschehens draußen in der sogenannten Wirklichkeit. Dafür aber erschließen sich um so tiefer die unendlichen Pfade jenes Logos der Psyche, der, nach Heraklit, ewig sich selber steigert. So steht bei diesem Künstler, wie vielleicht bei keinem andern, hinter jedem Werk der Genius der Kunst selbst, und nicht mehr der zufällige Einzelne, der auch ganz Andres, oder an dessen Statt irgendein Andrer seine Werke, oder dieses oder jenes davon, hätte schaffen können; vielmehr alle, bis zur unscheinbarsten Skizze, zeugen von derselben, unersetzlichen Urkraft der schöpferischen Methode. Sie allein bestimmt den Blickpunkt, unter dem alles in ungebrochener Einheit sich zusammenschließt: Licht und Dunkel, Schattierung und Farbe, Bewegung und Ruhe; dem Gegenstand nach: zeit-räumlich Gegenwärtiges wie Fernes, Normales wie Außernormales, sogenannt Schönes wie Häßliches, Erhebendes wie Gemeines, Gutes wie Schlechtes; der allgemeinen Beziehung nach: Äußeres wie Inneres, Natürliches — Geistiges, Menschliches — Über- oder Untermenschliches, subjektiv — objektiv Gerichtetes. Am Äußeren gerade erkennt sich das Innere, aus dem Innern das Äußere; am gegenwärtig Nahen das Ferne, aus dem supponierten Fernen das Nahe; und so durchweg. Allgemein erkennt sich am empirisch Einzelnen das gesetzlich Allgemeine, zuletzt das transzendentale Gesetz der Gesetzlichkeit selbst, und aus diesem wiederum jenes; am Wirklichen das Überwirkliche und aus diesem jenes; das Reale idealisiert, das Ideale realisiert sich; das Individuale erschließt das Universale und wird durch es erschlossen. So heben — diese allgemeine Einsicht danken wir Georg Simmels „Rembrandt" — alle die harten Scheidungen sich auf, die sonst die geistigen Welten auseinanderrissen; nichts Sinnliches bleibt ungeistig, nichts noch so hoch Geistiges entzieht sich der sinnlichen Gestaltung; der Tod selbst wird zu einem bloßen Moment des Lebens, eins mit ihm unter einem höheren Begriff des Lebens; man dürfte auch sagen in einem tieferen Tod, jenem „Frieden Gottes", der „mehr als Vernunft beseliget — wir lesen's"; so Gut und Böse unter einem höheren Begriff des Guten, welches zugleich, nicht ein Ungutes, aber Übergutes ist; und so durchweg.

Wodurch aber werden alle diese Wunder vollbracht? Durch den Rückgang in jenen letzten Seins- und Lebensgrund, in die Unmittelbarkeit des Aktes, der Energie (des „Im-Wirken-Seins"), der vom Mittelpunkt nach

dem unendlichen Umkreis seine Strahlen wirft, um sie von da zurückzuempfangen; ist er doch Mittelpunkt nur in Beziehung auf den Umkreis, wie dieser Umkreis nur in der Zurückbeziehung auf den Mittelpunkt. Der Quell kann nur gedacht werden, indem er fließt, wie der Fluß nur, indem er unabläßig aus ihm entströmt. Der Augenblick gerade umfaßt das Ganze des Umkreises, und dieses wiederum ist ein Ganzes nur, indem es aus einem Augpunkt zur Einheit, zur Ganzheit gebracht wird.

Kein deutlicheres Symbol dafür gibt es wohl als die Leibnizsche Monade. Jedem Einheitspunkt, als Blickpunkt, stellt dasselbe eine unendliche Universum, doch immer anders und anders, sich dar; jedem für sich, wie wenn es allein wäre mit seinem All, denn die Monade hat ja keine Fenster, durch die sie hinauslugen, oder ein ihr absolut Äußeres in sie hineinscheinen könnte. Dennoch, und eben so, stimmen alle sich so ergebenden Bilder des einen Universums notwendig zusammen, so daß ein Sichverstehen hin- und herüber, und zwar allgemein, möglich ist. Simmel deutet irgendwo an, daß das Du eine so ursprüngliche Kategorie sein müsse wie das Ich; das ist damit gegeben, daß das geistige Auge wie das leibliche nicht sich selber sieht, sondern stets ein Andres. Zuletzt gibt es, eben für ein Ich, kein bloß sächliches Andres, sondern nur den Andern; kein Nicht-Ich, sondern nur ein Gegen-Ich; deren Gegensatz sogleich wieder sich ausgleichen muß zum Über-Ich: der „Einheit der Einheiten", Gott, die eben damit, nicht sowohl dem Begriff, als dem Erleben nach, gegeben ist, nicht als ein wiederum besonderes Ich (Person), sondern als Allheit aller Sondereinheiten, die gerade als solche nicht selbst wieder Sondereinheit sein darf. Eine Religion, die Religion bliebe, „auch wenn kein Gott wäre". Aber vielmehr das besagt es, daß Gott ist. Nur das trennende Gegenüber von Gott und Seele fällt weg — wie in der sogenannten Mystik Eckeharts. Eben damit fällt auch die Erlösungsbedürftigkeit; die Seele wird so erlösungs- wie seinssicher. Nichts andres aber ist, auf seinem Gipfel, auch Luthers „Glaube", von dem gilt: „Glaubst du, so hast du, glaubst du nicht, so hast du nicht." Glaube ist Sicht des Unsichtbaren. So aber lebt Rembrandts Kunst ganz in einem Glauben, der keinen Gegensatz zum Schauen mehr bedeutet. Will man von Symbolisierung bei ihr nicht reden, so ist es doch „Individualisiertheit in ihrer allgemeinsten Form", ist es das „Funktionelle" des Seelischen, das in ihr (in Lichtbehandlung und allem andern) sich darstellt; das aber ist eben die Symbolisierung, daß das Allgemeine, Funktionelle am Einzelnen sich darstellt,

notwendig darunter mitverſtanden wird. Nur braucht Kunſt als Kunſt danach nicht zu fragen, was in ihr bloß im Symbol, mittelbar, was unmittelbar geſchaut ſei; denn als Kunſt iſt es allerdings nicht Glaube, ſondern Schau; wie überhaupt alles Philoſophiſche, was Philoſophie in ihr wiederfindet, nicht der Kunſt als Kunſt zugehört, ſondern allein die ihr allerdings weſentliche Beziehung zu den andern Bewußtſeinsrichtungen angeht. Der Kunſtſchaffende dagegen, wie der Kunſtgenießende, darf ſich geſagt ſein laſſen:

„Doch ihr, die echten Götterſöhne,
Erfreut euch der lebendig reichen Schöne!“ —

Unmittelbarer muß wohl religiöſe wie philoſophiſche Weltanſchauung in der Dichtung ſich ausſprechen. Fragt man aber, welcher Name die deutſche Dichtkunſt am vollſten und reinſten vertritt, ſo iſt es wohl nicht möglich einen andern zu nennen als Goethe. Weltmächtig iſt die deutſche Dichtung allein durch ihn geworden. Kein andrer umfaßt wie er allen Gehalt, den je Dichtung in ſich aufgenommen hat, oder hat wie er vermocht ihn in Formen von kaum erſchöpfbarem Reichtum zu gießen. Zugleich fällt im Vergleich gerade mit den Größten neben ihm ſofort in die Augen, daß ſeine Dichtung, ſo ſehr ſie mit Philoſophie und Religion getränkt iſt, doch nie in Gefahr kommt, ins Philoſophieren oder ins Perorieren zu verfallen, ſondern der Eigenart des Künſtleriſchen immer treu bleibt. Er, der einzige, lebt ganz in Anſchauung, die, auch wenn „Weltanſchauung“, doch ſtets lebendige Bildkraft bleibt, nicht in bildloſe Abſtraktion ſich verliert oder in bloßen Gefühlsrauſch zergeht. Er hat Philoſophie und Religion, ſofern ſie zum Menſchentum gehören; das Ganze des Menſchentums aber drückt ſich ihm aus als Kunſt, und zwar Wortkunſt. War es ihm, dem Augenmenſchen, verſagt, es in der bildenden Kunſt zu mehr als einem edleren Dilettantismus zu bringen, ſo war er dafür bildender Künſtler im höheren Sinn: Lebensbildner, ſich ſelbſt und Andern, unſerem ganzen Volke. Als ſolchen fühlt und weiß er ſich ſelbſt im Alter, und als ſolchem ſind wir alle ihm verpflichtet, mehr als uns meiſt bewußt iſt; als ſolchen erkennt ihn, erſtaunlich klar für einen Ausländer, Thomas Carlyle. Nie mehr hätte von da an das Wort „Bildung“ in einem oberflächlicheren Sinne verſtanden werden dürfen; beſagt es doch ihm und wer ſeinem Sinne treu geblieben, nichts geringeres als Geſtaltung des ganzen Lebens zum lebendigen Kunſtwerk. Prometheus, der ſeine

Menſchenbilder nicht nur formt, ſondern, von Minerva ſelbſt zum Lebensborn geleitet, ſie zum Leben erweckt, iſt das ſprechende Symbol deſſen, was Goethe als Sinn der Dichtung vor Augen ſteht. Dichtung, Kunſt ſind nur viel zu ſchwache Ausdrücke dafür. „Dichtung“ beſagt nur das freie Erdenken, „Kunſt“ allenfalls die Potenz der Verlebendigung, „Bildung“ den Akt; und den muß man wieder prägnant verſtehen, als Akt der Lebensgeſtaltung: echtes Leben iſt nicht, was nicht geſtaltet, Geſtalt nicht, was nicht lebendig iſt und fort und fort Leben geſtaltend weiter wirkt.

Solch Prometheiſcher Bildner mochte auch wohl Prometheustrotz in ſich verſpüren: „Hier ſitz ich, forme Menſchen nach meinem Bilde, ein Geſchlecht, das mir gleich ſei ...“ Da ſcheint es oft, als ſolle nichts, weder Menſchliches noch Unter- und Übermenſchliches anders gelten, als ſofern es in und aus ihm ſich geſtaltet, einzig zu ſeiner Selbſtvollendung. Doch iſt der Quell ſeines Prometheiſchen Bildens der urewige Platoniſche Eros: „Sprich, rede, liebe Lippe, mir! O könnt ich euch das fühlen geben, was ihr ſeid!“ Das gehört vor allem zu ſeiner Selbſtbildung, daß ſie ſich ergießen will in alles, in alle, daß ſie ſich mitteilen muß. Immerhin, auch ſo bleibt, wie ſeine ganze ſittliche, religiöſe, ſelbſt wiſſenſchaftliche, philoſophiſche Art, ſo die Auffaſſung ſeines Künſtlerberufs durchaus perſönlich gerichtet. Damit kann er ſcheinen aus der Linie ganz herauszutreten, die bis dahin unſere Betrachtung innehielt, und die als Kernlinie durch die Geſchichte des deutſchen Geiſtes uns bis hierher ſicher geleitet hat. Dieſer Zug ſcheint Goethe beſtimmt zu ſcheiden von Eckehart, Luther, Rembrandt wie von Kant, Schiller, Beethoven, Peſtalozzi und allen, die dieſen gleichen, ihn eher in eine Reihe zu ſtellen mit den Gewaltigen der Renaiſſance, einem Lionardo oder Michelangelo, ſelbſt mit Ludwig XIV. oder Napoleon, oder den willensmächtigen Geſtalten Shakeſpeares, oder, wenn man ſich lieber an die nähere deutſche Vergangenheit hält, mit Nietzſche. Und doch braucht man bloß dieſe Namen zu nennen, um ſich ſofort bewußt zu werden, daß hier doch ein ſehr weſentlicher Unterſchied iſt. So wenig nahe ſonſt Goethe der Begriff „Pflicht“ zu liegen ſcheint, hier gerade, in ſeinem Perſönlichſten, in der Auffaſſung ſeiner „Sendung“, bekennt er ſich unumwunden zur „Pflicht des Mannes“ und weiſt jeden Verdacht des Übermenſchentums weit von ſich:

„Für Andre wächſt in mir das edle Gut,
Ich kann und will das Pfund nicht mehr vergraben!
Warum ſucht ich den Weg ſo ſehnſuchtsvoll,
Wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen ſoll!“

Das „Erkenne dich!“ verſteht er ganz im Sinne der Griechen: Werde deiner Grenzen dir bewußt, ſeien ſie auch nicht engere als — die „Grenzen der Menſchheit“.

Übrigens hat es tiefen ſachlichen Grund, daß dem zum Menſchenbildner durch die Dichtkunſt Geborenen der Perſönlichkeitsſinn der Menſchenpflicht ſo beſtimmt bewußt iſt und bis zuletzt bewußt bleibt: Dichtung als Wortkunſt hat ihr Zentrum in der unmittelbaren Wechſelbeziehung von Perſon zu Perſon. Das zentrale Gebiet der redenden Kunſt iſt daher unweigerlich das Sittliche, im umfaſſendſten Sinn. Nur wo das Sittliche ſich noch nicht voll aus dem Natürlichen herausgearbeitet hat (wie bei Homer), oder wo es noch ganz mit dem Religiöſen zuſammenfließt (wie im meiſten Orientaliſchen), kann Dichtung unperſönlich ſein. Von beidem iſt genug auch in Goethe zu finden. Vielleicht das dem Gehalt nach Höchſte ſeiner Dichtung liegt hoch über der Linie der bloßen Selbſtausſprache, der nur perſönlichen „Beichte“. Vielmehr, nur perſönlich iſt nichts, was bei ihm zum Dichtwerk vollendet, nicht im Entwurf ſtecken geblieben iſt; nicht das Höchſte im Fauſt, beſonders Gretchen, nicht Mignon und der Harfner, Oreſt, Iphigenie, Ottilie, oder was man nennen mag. Das alles iſt weder bloß perſönlich erfahren, noch wirkt es bloß naturhaft oder religiös, ſondern im gründlichſten Sinne ſittlich. Damit aber fügt es ſich ganz in jene Kernlinie deutſcher Seelenbildung ein. Welchen Begriff des Sittlichen erfüllt denn Iphigeniens und Oreſts oder Taſſos innere Befreiung, Ottiliens Selbſtopferung, wenn nicht den, den aus der Tiefe religiöſer Anſchauung Eckehart und Luther uns errungen haben, und mit dem Kants und Schillers Pflichtbegriff, wie man nicht verkennen ſollte, zuletzt im tiefſten Einklang ſteht? Denn nicht „das, was uns alle bändigt, das Gemeine“ will die Tauglichkeit der Maxime zum allgemeinen Geſetz beſagen, ſondern das Menſchliche, wie es auch Goethe nie anders verſtanden hat. Damit aber ſtreitet es gar nicht, wenn Goethe ſtets von ſeinem Mittelpunkt, ſeinem Hier und Jetzt aus auch die ſittliche Welt ſieht: „Hier meine Welt, mein All! Hier fühl ich mich, hier alle meine Wünſche in körperlichen Geſtalten; meinen Geiſt ſo tauſendfach geteilt und ganz — in meinen teuren Kindern!“ Damit aber gilt ihm nicht bloß: „So bin ich ewig, denn ich bin“, ſondern: „Wir alle ſind ewig.“ Und ſo denkt ſein Prometheus auch die Götter: „Sie ſähen das Vergangene, das Zukünftige im Gegenwärtigen, Und ihre Leitung, ihr Gebot ſei uranfängliche, uneigennützige Weisheit.“ Ihre Leitung, ihr Gebot:

die Leitung, das Gebot des Sittlichen; uranfängliche Weisheit: aus Ewigkeitsgrund geschöpfte; eben darum uneigennützig, dir geltend wie mir, mir wie dir, denn „wir alle sind ewig“. So spricht Goethe, mitten aus dem titanischen Überschwang der Jugend, der kaum in einer seiner Dichtungen so losgelassen persönlich sich zu äußern wagt wie in diesem seinem gotttrotzenden Prometheus.

Jeder letzte Zweifel aber muß fallen für den „aufmerksamen geraden Deutschen“, der nur ein einziges Mal sich klar gemacht hat, wie dieser Mann, nach seinem bekannten Geständnis, „sich's hat sauer werden lassen“. War sein ganzes Dichten und Trachten Selbstbildung und Menschenbildung, so wurde eben dies ihm ernsteste Arbeit, „Methode“ ganz in dem umfassenden Sinn, den für uns dies Wort einschließt: unermüdetes Weitergehen, rastloses Verfolgen des klar vorgeschauten Weges, in fortwährender gewissenhafter Richtungnahme, selbstprüfender Rück- wie Vorausschau. Rechenschaft fordert er von sich selbst, Rechenschaft gibt er, weil er ja nicht bloß für sich gearbeitet haben will, auch den Andern, schon von früh an, vollends im Alter der Ernte. Auch in seiner Kunst hat er, der vielleicht mehr als irgendeiner auf die Offenbarungen des Genius sich zu verlassen versucht sein konnte, allzeit gearbeitet, in der späteren Zeit fast zu sehr: weil er nicht bloß Wortkünstler, sondern Menschenbildner sein wollte. Und darum nun fühlte er das Bedürfnis, die sittliche, die Menschenwelt, deren Gestaltung den Kern seiner wie aller echten Bildung ausmacht, zu unterbauen durch ein sehr ernstes Naturstudium und zu überbauen durch ein nicht minder ernstes Studium der Seelen- und Gotteskunde, durch welche beide er sich die ihm erreichbare Wahrheit, eben damit sie ihm ganz Wahrheit, seine persönliche Wahrheit sei (andre gibt es für ihn nicht), nicht irgendwoher von außen aneignen, sondern nur selber erarbeiten, das heißt, wiederum seiner eigensten Natur gemäß, nicht anders als künstlerisch erbilden konnte.

„Hier meine Welt, mein All“ — wenige haben es so klar gewußt, daß und warum dem Menschen diese Welt, dies All ganz seines ist: „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ auf“ — was ebenso auch in der Umkehrung gilt. Kant brachte ihm darüber die volle theoretische Klarheit und strenge wissenschaftliche Rechenschaft; ihm selbst war das wie angeboren. Natur und Kunst hatten es für ihn nicht nötig erst eins zu werden, sie waren es von

je. Nun aber fand er bei Kant „das innere Leben der Kunst so wie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus ... deutlich ausgesprochen. Die Erzeugnisse dieser zwei unendlichen Welten sollten um ihrer selbst willen da sein, und was neben einander stand, wohl für einander, aber nicht absichtlich wegen einander". Und wenn er, gegen Kants Warnung, das „Abenteuer" der „intellektuellen Anschauung" „mutig zu bestehen" gesonnen blieb, befolgt er doch wirklich das von Kant vorgezeichnete Verfahren „reflektierender Urteilskraft", wenn er „rastlos dringt" auf ein „Urbildliches, Typisches", als den „prägnanten Punkt, von dem sich vieles ableiten läßt, oder vielmehr, der vieles freiwillig aus sich hervorbringt ..." Das heißt ihm denkende Anschauung, anschauendes Denken: „Da im Wissen" — von außen her — „sowohl als in der Reflexion" — von innen nach außen — „kein Ganzes zusammengebracht werden kann, weil jenem das Innere, dieser das Äußere fehlt, so müssen wir uns die Wissenschaft notwendig als Kunst denken, wenn wir von ihr irgendeine Art von Ganzheit erwarten. Zwar haben wir dieses nicht im Allgemeinen ... zu suchen, sondern, wie die Kunst sich immer ganz in jedem einzelnen Kunstwerk darstellt ...", so müßte „die Wissenschaft sich als jedesmal ganz in jedem einzeln Behandelten erweisen" und, gleich der Kunst, ihr Objekt erstehen lassen im „lebhaften fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks": schlechthin konkret, im individuellen Fall. Daß dies allerdings nicht anders möglich ist als durch Symbolik, die allein „das Widerstrebende vermittelt, ohne eins im andern zu vernichten oder alles in charakterlose Allgemeinheit zu verflößen", diese ganz Kantische Antwort mochte er sich von Ernst Meyer gern gefallen lassen. Ihm selbst war es schon von Haus aus nichts Fremdes, daß zuletzt alles Vergängliche nur ein Gleichnis des Unvergänglichen, in allem Sichtbaren ein letztes Unsichtbares, nur dem Denken Erfaßliches eingeschlossen sei. Immerhin verkennt er, daß für Naturwissenschaft im strengen Sinn „gegenständliches" Denken nur gegenstellendes, Subjektives erst auf den gesuchten Gegenstand zurückbeziehendes und nur so vielmehr objektivierendes als objektives ist und sein kann. Daher begegnet ihm besonders in seinem trotz alles Mißerfolgs hartnäckig fortgesetzten Studium der Farbenlehre, subjektiv richtig Gesehenes ebendamit für Objektives im Sinne der Physik zu halten und die Physiker hart anzulassen, die ihm das nicht gelten lassen konnten. Er hatte recht in dem unwiderleglichen Gefühl, daß sein Subjektives nicht nur auch ein unangreifbar Naturwahres, sondern sogar das einzig

voll Naturwahre ſei, gerade indem ihm mit keiner Objektivität mathematiſcher oder phyſikaliſcher, unterbauender Methodik beizukommen iſt. Nur verkannte er damit den Sinn und das unantaſtbare Recht dieſer Methodik.

So aber führte nun eben dieſe Naturanſchauung ihn notwendig zurück auf eine erſt recht ihm unmittelbare, nicht theoretiſch erklügelte, durch und durch monadiſtiſche Seelenvorſtellung, wie ſie vor allem ſeiner Fauſtdichtung (2. Teil) durchweg zugrunde liegt. Er hat ſie in Spinoza mehr hinein- als aus ihm herausgeleſen, obgleich er nicht ganz Unrecht hatte, ſie wenigſtens keimweiſe auch in ihm zu finden. In dem naiven: „So bin ich ewig, denn ich bin“ iſt eigentlich das innerſte Motiv dieſer Seelenlehre ſchon ausgeſprochen. Individuität kann nicht bewieſen werden, ſie beweiſt ſich ſelbſt, indem ſie ſich erlebt; ſie durch irgend etwas Andres erſt beweiſen zu wollen iſt widerſinnig, weil alles, woraus man ſie herleiten möchte, in ihr ſelbſt allein liegt. Ebendamit folgt aber ſchon ohne weiteres: „Wir alle ſind ewig.“

Dieſen, hier nur in den allererſten Grundzügen gekennzeichneten Unter- und Überbau ſeiner Dichtung muß man kennen und ſtets gegenwärtig haben, man muß in Goethes Welt leben, wenn man die Herrlichkeiten ſeiner Dichtwerke wie die gemalten Fenſterſcheiben „farbig helle“ von innen, und nicht, wie „der Herr Philiſter“, verdrießlich von außen, „vom Markt in die Kirche hinein“ ſehen will. So erſt werden ſie als ganze voll lebendig und beleben uns mit. Carlyle hat davon etwas begriffen, obwohl zu einſeitig nach der religiöſen, nicht ebenſo beſtimmt nach der Naturſeite. Er erkennt darin den auszeichnenden Charakter der Dichtkunſt Goethes, daß ſie nicht bloß Dichtkunſt, ſondern Weltgeſtaltung, Lebensgeſtaltung iſt. Beſonders aber dafür rufen wir gern ſein Zeugnis gerade als das eines Nichtdeutſchen an, nicht daß er wegen dieſes Vorzugs Goethe überhaupt eine überragende Stellung einzig neben Homer und Shakeſpeare anweiſt, ſondern daß er das Unterſcheidende des deutſchen Charakters darin erkennt. Warum, fragt er, iſt die Geſchichte ſeines Geiſtes zugleich die der deutſchen Bildung in ſeinen Tagen? Warum blickt jeder Deutſche, vom Bauern bis zum König, vom grünen Dilettanten und Verliebten bis zum Tranſzendentalphiloſophen, auf ihn nicht bloß mit Bewunderung, ſondern mit einem milderen, dankbareren Gefühl faſt wie eines Sohnes oder Enkels zu ſeinem Ahn; warum nimmt keiner ſeit den Tagen Luthers nicht mit ſeinen Werken allein, ſondern mit ſeinem ganzen Leben

einen ſo breiten Raum in der Geſchichte ſeines Volkes ein? Weil er im ſtrengen Sinne war, was die Philoſophie einen Menſchen nennen kann; weil er im Unterſchied faſt von allen zumal modernen Dichtern volles harmoniſches Menſchentum (manhood) in ſich darſtellte, es in ſich gepflegt (cultivated) hatte mit einer Treue, einem unermüdeten Ernſt wie kein Anderer in ſeiner Zeit. Darum ſpricht ſeine Weisheit zur ganzen Seele und enthüllen ſich in ihm Spuren der ungeſehenen, doch nicht unwirklichen Welt. Er hatte den Todeskampf der Zeit in ſich durchgekämpft und war ſeiner Herr geworden, nicht indem er den Unglauben des Zeitalters verleugnete, ſondern indem er ihn bis zu Ende verfolgte. Er hatte nicht mit dem Kopf allein, ſondern mit dem Herzen gelernt. Er war nicht ein deutſcher Voltaire, d. h. ein Zerſtörer, ſondern ein Aufbauer. Dafür mußte das deutſche Volk volles Verſtändnis haben, weil es von dem Zeiteinfluß des zerſetzenden Unglaubens zwar nicht unberührt, aber im innerſten Kern doch freier geblieben war als die andern Völker Europas. Ganz ergriffen iſt Carlyle von dem Siege des „ewigen Ja“ in Goethe: Schlag deinen Byron zu und ſchlag Goethe auf! lautet ſein allgemeines Rezept gegen den ſeeliſchen Verderb des Zeitalters. Was war es, das Goethe zu ſolchem Sieg befähigte? „Dieſer Mann herrſcht und wird nicht beherrſcht. Die ernſten und feurigen Kräfte einer höchſt leidenſchaftlichen Seele liegen ſchweigend im Mittelpunkt ſeines Weſens ... Nichts draußen, nichts drinnen rührt ihn auf oder hat über ihn zu ſagen. Die heiterſte, launigſte Phantaſie, der durchdringendſte Forſcherverſtand, die kühnſte, tiefſte Einbildungskraft, die erhabenſten Schauer der Freude, die bitterſten Qualen des Schmerzes, alles iſt in ſeiner Gewalt, nicht er in ihrer ... Er iſt König über ſich ſelbſt und über ſeine Welt, und er herrſcht über ſie nicht wie ein gemeiner „großer Mann“, ein Napoleon oder Karl XII., durch die bloße rohe, auf kein oder ein falſches Prinzip geſtützte Willensgewalt, ſondern unter den milden Fittichen der Vernunft, ſo wie die unbändigen Urelemente der Natur geſänftigt wurden durch das Erſcheinen des Lichts und unter ſeiner ſanften Hülle zuſammengeknüpft zu einer herrlichen, wohltätigen Schöpfung ... Goethes inneres Heim iſt auferbaut durch langſame, mühvolle Anſtrengungen, aber es ſteht darum auch auf keinem hohlen oder trügenden Grund, ſein Friede ruht nicht auf Blindheit, ſondern auf klarem Sehen, nicht auf ungewiſſer Hoffnung einer Änderung, ſondern auf ſicherer Einſicht in das, was keiner Änderung unterliegt ... Er hat furchtlos unter-

ſucht, furchtlos das Falſche ausgeforſcht und verneint, aber er hat auch nicht vergeſſen, was ebenſo weſentlich und unendlich ſchwerer iſt: das Wahre zu erforſchen und anzuerkennen."

Solche Tapferkeit des geiſtigen Ringens, der Bewältigung all der Unholde drinnen in der Seele ſelbſt darf wohl als deutſche Tugend in ihm gewertet werden. An ſeinem Pindar war es dem jungen Stürmer aufgegangen, was das heißt, einer Sache Meiſter ſein. Da las er (wir erkennen das uralt ariſche Gleichnis): „Wenn du kühn im Wagen ſtehſt, und vier neue Pferde wild unordentlich ſich an deinen Zügeln bäumen, du ihre Kraft lenkſt, den austretenden herbei-, den aufbäumenden hinabpeitſcheſt und jagſt und lenkſt und wendeſt, peitſcheſt, hältſt und wieder ausjagſt, bis alle ſechzehn Füße in einem Takt ans Ziel tragen: das iſt Meiſterſchaft, ἐπικρατεῖν[1], Virtuoſität." „Dreingreifen, packen iſt das Weſen jeder Meiſterſchaft. Ich finde, daß jeder Künſtler, ſolang ſeine Hände nicht plaſtiſch arbeiten, nichts iſt ... Was Tätiges an mir iſt, lebt auf, da ich Adel fühle und Zweck kenne." So der junge Titan. So läßt er, bewußt und gewollt, allen Überſchwang der Schmerzen und Wonnen in ſein Herz ein, um aus dem Mittelpunkt ſeines Weſens beider gleich Herr zu werden. Darum aber vermag er nun auch mit dem ſchlichteſten Lied uns an die Seele zu greifen wie keiner zuvor und keiner wieder.

„O laß doch immer hier und dort Mich ewig Liebe fühlen,
Und möcht der Schmerz auch alſo fort Durch Nerv und Adern wühlen!"

ſo betet dieſer junge Titan; und:

„Der du von dem Himmel biſt,
Alles Leid und Schmerzen ſtilleſt,
Den, der doppelt elend iſt,
Doppelt mit Erquickung fülleſt,
Ach, ich bin des Treibens müde!
Was ſoll all der Schmerz und Luſt?
Süßer Friede,
Komm, ach komm in meine Bruſt!"

Solche Sehnſucht begleitet ihn bis zuletzt. Aber es wird „Selige Sehnſucht": „Das Lebendge will ich preiſen, das nach Flammentod ſich ſehnet." — Und das iſt nicht Verzicht des Altgewordenen, dasſelbe bekennt ſchon ſein trotzigſtes Jugendwerk:

(Prometheus:) Wenn aus dem innerſt tiefen Grunde
Du ganz erſchüttert alles fühlſt,
Was Freud und Schmerzen jemals dir ergoſſen,

[1] Darüber Gewalt haben, „obwalten".

Im Sturm dein Herz erſchwillt,
In Tränen ſich erleichtern will
Und ſeine Glut vermehrt,
Und alles klingt an dir und bebt und zittert,
Und all die Sinne dir vergehn,
Und du dir zu vergehen ſcheinſt
Und ſinkſt,
Und alles um dich her verſinkt in Nacht,
Und du in inner-eigenſtem Gefühl
Umfaſſeſt eine Welt —
Dann ſtirbt der Menſch.

(Pandora, ihn umhalſend:) O Vater, laß uns ſterben!

(Prometheus:) Noch nicht.

(Pandora:) Und nach dem Tod?

(Prometheus:) Wenn alles, Begier und Freud und Schmerz
In ſtürmendem Genuß ſich aufgelöſt,
Dann ſich erquickt, in Wonne ſchläft,
Dann lebſt du auf, aufs jüngſte wieder auf,
Von neuem zu fürchten, zu hoffen, zu begehren!

So weiſen noch die ſpäten Gluten ſeines Altersempfindens zurück auf die loderndſten Flammen ſeiner Jugend.

Dazwiſchen liegt freilich eine Periode, da faſt zu ſehr alle Stürme beſchwichtigt ſcheinen. Nicht mehr kämpfen da die zwei Seelen in ſeiner Bruſt. Italien, die Anſchauung der ſüdlichen Natur und naturhaften Menſchheit, die Verſenkung in die antike und Renaiſſance-Kunſt hat Geiſt und Sinne in ihm zum Frieden gebracht, manchmal will es ſcheinen, nur allzu ſehr zugunſten der Sinne. Die „Freiheit" iſt gebändigt zur „Form", bis zum Verzicht auf jeden kühneren Flug ins Reich des noch ungeformten Unendlichen. Bis zum Befremden verliert ſich damit die kühne Jugendlichkeit des unmittelbaren Schöpfens aus dem Quell des eignen, perſönlichſten Erlebens, nicht ſelten bis zu einer Erſtarrung in Abſtraktionen, einer Kühle der Gegenſtändlichkeit, einer Fertigkeit, Unnahbarkeit, Zugeſchloſſenheit, die grell abſticht gegen die ungeſtüme, doch immer liebewarme, glühende Subjektivität des Prometheiſchen Schaffensdranges, durch die der junge Goethe entzückte und in all ſeiner Unfertigkeit doch ſein Größtes vollbringen konnte. Dafür entſchädigt nicht die reine Vollendung, in der die Schöpfungen ſeiner „klaſſiſchen" Zeit die Vis ſuperba formae, die „ſtolze Gewalt der Form", ſieghaft beweiſen und die Kunſtwerke ſeiner Dichtung wirklich, ſo wie er es in der plaſtiſchen Kunſt der Alten empfand, als höchſte Naturwerke des Menſchen erſcheinen, in denen „alles Willkürliche, Eingebildete zuſammenfällt". Es tat wohl dem Deut-

ſchen not, das einmal zu erringen, es war für ihn das Schwerſte von allem; wie ſollte er dem nicht dankbar ſein, der, mit härteſtem Siege über die eigene grunddeutſche Natur, das für ihn errang? Und wenn dabei unleugbar die Kraft urſprünglicher Schöpfung faſt zerbrochen iſt und nie ganz wieder die volle Friſche der Jugend erreicht, ſo war wohl jene Weite und Größe ganzer Menſchenbildung, durch die Goethe nicht bloß in ſeiner Zeit und ſeinem Volke, ſondern in der ganzen Weltgeſchichte der Kunſt einzig daſteht, bedingt durch den Rückgang auf den Einheitsgrund von Wiſſenſchaft und Kunſt, der nur auf dem Wege jener ſtrengen und harten Selbſtbezwingung, nicht bloß ihm, nicht bloß dem Deutſchen, ſondern dem modernen Menſchen erreichbar war. Nach dieſer Seite bedeutet Goethe in der Tat den Gipfel der Moderne, als deren Grundweſen ſich uns ergab die geiſtige Weltherrſchaft des Menſchen eben durch jene „ſtolze Gewalt der Form". Dieſe hat keiner ſo begriffen, ſo bewußt ſich erſtritten und in ſeinen höchſten Schöpfungen mit dem einzig bündigen Beweiſe, dem der Tat, wahrgemacht wie er. Aber, bliebe das nun das Einzige und das Ganze, ſo wäre damit für ihn, für uns und für die Menſchheit alle Ausſicht dahin, über die Grenze der Moderne hinaus den weiteren, letzten und größten Schritt zu tun, den der Rückführung der nur endlich verſtandenen Formung zum überendlichen Grund. Dieſer Schritt aber iſt angezeigt durch die ganze Geiſtesentwicklung der abendländiſchen Menſchheit, weit am deutlichſten durch die Geſchichte der deutſchen Seele in Religion und Philoſophie, in der bildenden Kunſt Rembrandts, der muſikaliſchen Beethovens.

Ganz abgeſehen aber von aller geſchichtlichen, weltgeſchichtlichen Beurteilung, muß geſagt werden, daß die Reſignation der mittleren Periode in Goethes Entwicklung, dieſe Flucht vor dem Unendlichen und einſeitige Betonung der vollendeten Geſtalt, aus einem tiefen Irrtum floß, aus dem falſchen Glauben, daß zwar nicht die Idee ſelbſt die Erſcheinung, die Erſcheinung ſelbſt die Idee, aber doch ein unmittelbares Einswerden beider bis zur völligen Deckung möglich ſei; wie es in zahlreichen Äußerungen gerade ſeiner mittleren Periode ihm offenbar vor Augen ſchwebt. Auch Kant hat ihn, trotz der philoſophiſchen Schule, in die Schiller ihn nahm, über dieſen Irrtum nicht völlig aufgeklärt; eher ſcheint Schiller ſelbſt in einigen Wendungen ihm über die zarte Grenze des Richtigen hinaus nachzugeben. Es kann hier nicht ausgeführt werden, es iſt namentlich durch Ernſt Caſſirer überzeugend gezeigt worden, daß mindeſtens in Goethes

Kunsttheorie, in gewissem Umfang aber auch in seinem Kunstschaffen selbst seit der italienischen Reise, die gleiche Erstarrung der Idee zur unbeweglichen Form sich beobachten läßt, die, bei der tiefsten Intuition, die ihn besonders in seinen biologischen Forschungen immer zum Richtigen zurückkommen ließ, ihn doch unfähig machen mußte, über Sinn und Recht der grundlegenden Methodik der Naturwissenschaft zur Klarheit zu kommen. Gerade wenn er den so glücklich getroffenen Gedanken des beweglichen Gesetzes streng festhielt, hätte Goethe, auch ohne in die exakte Forschung selbst, die ihm nach seiner ganzen Geistesart unzugänglich bleiben mußte, sich einzulassen, doch wenigstens im allgemeinen begreifen müssen, daß der beweglichen Gesetzlichkeit der Natur nicht anders als mit der strengsten Strenge mathematischer Bestimmung wirklich näherzukommen sei. Aber weil er, was „in schwankender Erscheinung schwebt", befestigt sehen will mit „dauernden Gedanken", so sucht er diese Befestigung, nachdem er den allein wissenschaftlichen Weg dahin sich selbst verschlossen hat, in der unmittelbar in der Erscheinung vermeintlich angeschauten Idee, die er das „Urphänomen" nennt. Kant hätte ihn lehren können, daß eben der Individuität und Kontinuität des letzten Konkreten, in der er mit größtem Recht das schließliche Problem nicht der Biologie allein, sondern der Natur überhaupt sah, einzig näherzukommen ist in folgerechter Erweiterung der Methodik der exakten Wissenschaft vom „Gesetze" des „Verstandes" zur „Idee" der „Vernunft", von der Starrheit der Kausalgleichung zur flüssigeren Methodik der regulativen Teleologie.

Damit ist nun aber auch die Grenze dessen bezeichnet, was in Goethes Naturforschung grundsätzlich verfehlt war. Ist dies Eine berichtigt, so ist es von da ab überall möglich, Goethe durch Goethe selbst zu korrigieren. Wird ihm doch, besonders schön in der „Metamorphose" der Pflanzen wie der Tiere, die starre „Gestalt" ganz zur lebendig fließenden Gestaltung, Um- und Neugestaltung, zu dem Paradoxon der „geprägten Form, die lebend sich entwickelt". Mehr: er begreift, daß überhaupt im Menschlichen (und was gehörte ihm nicht dazu?) gerade das Höchste, das Vorzüglichste gestaltlos sein muß; gestaltlos, weil übergestaltig, nämlich ewig fort in Gestaltung begriffen, zur Gestalt erst zu bringen, auf dem Wege zu ihr, darum Sache der Tat, der lebendigen Schöpfung: „Das Ewge regt sich fort in allen"; und: „Uns zu verewigen sind wir ja da!" Er erkennt den Grundfehler der bisherigen Biologie darin, daß in ihr „alles Wandelbare stationär, das Fließende starr, und dagegen das gesetz-

lich Raſchfortſchreitende ſprunghaft angeſehen, das aus ſich ſelbſt herausgeſtaltete Leben als etwas Zuſammengeſetztes betrachtet" wurde. Als ein Tun, das ſich von innen her ſelber begrenzt, begreift er die Metamorphoſe der Pflanzen und Tiere. In dem Streit zwiſchen „Macht und Schranken, Willkür und Geſetz, Freiheit und Maß, beweglicher Ordnung" ſiegt die Freiheit. Unter dieſem Geſichtspunkt muß man das Naturſtudium Goethes würdigen, ſo wird man ihm erſt ganz gerecht. Es iſt das volle Gegenteil einer Naturaliſierung des Geiſtes, vielmehr vollſte Durchgeiſtigung, Durchſeelung der Natur. Gerade das liegt ganz auf dem Wege Kants. Seit ihm durfte „Natur" nur gedacht werden als Geſtaltung der Erſcheinung nach dem eigenen Geſetze des Geiſtes, welches Geſetz, als das nicht des „Verſtandes" allein, und nicht bloß auch, ſondern zuletzt der „Vernunft", die erſt dem Verſtande, und freilich nur durch dieſen der Natur, das Geſetz gibt, ſchlechterdings dem Geiſte ſelbſt eigen, ganz ſein Werk iſt. Die Kluft zwiſchen Anſchauung und Denken wird damit nicht weggeleugnet, aber in methodiſchem Fortſchritt bis zu unbegrenzter Näherung bewältigt.

Das iſt es, was Goethe auf ſeinem inſtinktiven Wege getroffen hat. Gerade wo er ſich am freiſten ſeiner künſtleriſchen Auffaſſung der Natur überläßt, verſteht er ſich ſelbſt darin beſſer, als wo er ſich quält, ſie theoretiſch zu formulieren und zu rechtfertigen. Das ſchlechthin Individuelle iſt ihm erſt das Wahre, weil das Konkrete; alles nicht Individuelle iſt Abſtraktion. Daher hat jeder ſeine eigene Wahrheit, und doch iſt es immer dieſelbe; gerade „wenn man mit ſich ſelbſt einig iſt, iſt man es auch mit Andern"; wie es jeder in ſich klare Individualismus, wie es beſonders Leibnizens Monadismus auch meint. Daraus folgt nicht ein bloßer Apriorismus der Form, zumal eines ſtarren Syſtems bloßer Formen, ſondern die radikalere, ebenſo naiv von Peſtalozzi erreichte Anſicht, daß überhaupt alles, was das Subjekt vom Objekt wirklich erkennt, „Werk ſeiner ſelbſt" aus den urſprünglichen Quellen des Geiſtes, und in nichts von außen herübergewandert ſein müſſe. Darum kann Goethe, in eher noch umfaſſenderem Sinne als Eckehart, ſagen: „Suchet in euch, ſo werdet ihr alles finden, und erfreuet euch, wenn da draußen, wie ihr es immer heißen möget, eine Natur liegt, die Ja und Amen zu allem ſagt, was ihr in euch ſelbſt gefunden habt." So behauptet er mit vollem inneren Recht die unantaſtbare Realität des Geſehenen, überhaupt des Sinnlichen; und ſo verſteht ſich auch, wieſo ihm das Faktiſche ſelbſt Theorie, die Phänomene ſelbſt

die Lehre, nichts dahinter zu ſuchen iſt. In der Erſcheinung iſt ihm, ganz wie Platon, die Idee präſent, das Schöne volle Wahrheit, nicht „Schein“, im Sinne der Täuſchung, ſondern volles Hineinſcheinen des Lichtes der Idee auch ins Sinnlichſte des Sinnlichen; eben damit freilich die „Wahrheit“ des Sinnlichen etwas ganz andres als die „Wirklichkeit“ des bloß Sinnlichen; vielmehr es gibt gar kein bloß Sinnliches, die ganze Scheidung der unteren und oberen Seelenkräfte iſt überwunden, das Sinnliche ganz zum Geiſtigen emporgehoben. Damit wird zugleich die Gefahr beſchworen, daß der Unterſchied zwiſchen Natur und Kunſt ſich verwiſcht: die Kunſt wetteifert nicht mit der Natur, ſie hat ihre eigene Tiefe, ihre eigene Gewalt; ſie erkennt in den „höchſten Momenten“ der Erſcheinung das Geſetzliche; das Künſtleriſche hat ſeine Vollendung rein in ſich ſelbſt: höchſte Wahrheit, aber keine Spur von Wirklichkeit. So heißt es auch, in wiederum ganz Platoniſcher Wendung: kein Naturwirkliches, auch nicht das Organiſche, entſpreche ganz der ihm zugrunde liegenden Idee, ſie trete immer als fremder Gaſt in die Erſcheinung; wer ſie nicht in ſich hätte, würde ſie in ihr nirgends gewahr werden; ja es bleibe zwiſchen beiden immer eine Kluft, nur unſer ewiges Beſtreben müſſe ſein, dieſen „Hiatus“ zu überwinden. Der Eintritt der Idee in die Erſcheinung errege ſogar „eine Art von Scheu, bis zur Angſt“, ein Gefühl, als ob das aus einer andern Welt komme.

Dieſe Gedankenrichtung gehört auch nicht etwa nur Goethes ſpäterer Zeit an. Der „Grenzen der Menſchheit“ war er ſich doch ſchon längſt beſtimmt bewußt: Mit Göttern ſoll ſich nicht meſſen irgendein Menſch; ein kleiner Ring begrenzt unſer Leben, nach ewigen ehrnen, großen Geſetzen müſſen wir alle unſeres Daſeins Kreiſe vollenden. Und, vermag der Menſch — er allein — das „Unmögliche“: zu unterſcheiden, wählen und richten, dem Augenblick Dauer zu verleihen, ſo iſt zwar dies ein Göttliches in ihm, aber er ſtrebt darin nur der Gottheit zu gleichen; wollte er ſich aufwärts heben, mit dem Scheitel die Sterne berühren — „nirgends haften dann die unſichern Sohlen, und mit ihm ſpielen Wolken und Winde.“ Gerade das bedeutet ihm das Feſtſtehen auf der wohlgegründeten dauernden Erde: ſich nicht vermeſſen, die Grenzen der Menſchheit zu überſteigen, das, was jenſeits ihrer liegt, nur ſchweigend zu verehren. Der Menſch iſt in einen „Mittelzuſtand“ geſetzt, und es iſt ihm nur erlaubt, das Mittlere zu erkennen und zu ergreifen. Hier finden wir Goethe ganz auf kritiſchem Boden. Vollends: „Wenn man mich fragt, wie iſt

Idee und Erfahrung am beſten zu verbinden? ſo antworte ich: praktiſch." Dieſe Antwort darf wohl (trotz Simmel) ganz Kantiſch genannt werden. Es iſt kein Waffenſtrecken vor den letzten Forderungen des Geiſtes, ſondern ihre klare Erkenntnis eben als Forderungen, deren reſtloſe Erfüllung zwar dem Menſchen verſagt iſt, die aber gerade ſo ihn in Tätigkeit erhalten und, indem ſie dieſer Tätigkeit die Richtung weiſen, ihre wahre bewegende Kraft auf ihn ausüben. Das iſt das „Unmögliche", das dennoch der Menſch „vermag": unterſcheiden, wählen, richten. Die Idee iſt ewiges Richtmaß, aber nicht zu erreichendes Ziel: darin löſt ſich die Antinomie des Vermögens des Unmöglichen. Das bedeutet aber nicht eine mindere Realität der Idee, denn zuletzt iſt das allein Lebendige der Akt, das Streben, das ewige Sichfortregen und nicht das Ruhen im erreichten Ziel: die Kernidee des „Fauſt". Die ſo ſtark betonte Weisheit, daß die Tätigkeit ſich beſondern muß, daß ſie ihre Individuität nur durch Selbſtbegrenzung bewahrt, ſtreitet damit gar nicht: auch in der entſchiedenſten Beſchränkung auf das Nächſtgelegene, im Feſtſtehn hier auf der Erde, im nützlichen Verbinden des Irrenden, Schweifenden, im unermüdeten Schaffen des Rechten ſteht ſie doch immer unter der Leitung der Idee, die in die Ewigkeiten hinausweiſt.

Und das iſt in der Tat nicht das Einzige und Letzte, ſondern ſchließlich — nur ein Gleichnis, ein Symbol des Ewigen. Er habe, ſagt Goethe einmal ganz geradezu, all ſein Wirken und Leiſten nur ſymboliſch angeſehen. Auch das „Urphänomen" ſoll ſchließlich nur ſymboliſch gemeint geweſen ſein. So feſt er im Diesſeits ſtand, hat er ſich doch nie den jenſeitigen Ausblick vermauert; nur verbietet ihm gerade die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, viel davon zu reden. Die Fortdauer ſeiner „Entelechie" iſt ihm nicht eine bloße Hoffnung, ſondern, auf Grund der ihr weſentlichen Tätigkeit, ihres urſprünglichen, unverlierbaren Aktſinns, die unmittelbarſte Gewißheit; eine Wendung des Kantſchen Poſtulatgedankens, die deſſen Widerſprüche vermeidet. Daher bedeutet ihm Altern: ſtufenweis zurücktreten aus der Erſcheinung, als Vorſchritt der Erhebung zu „höhern Sphären". Er bleibt darin im Grunde nur ſeinem Gedanken der Metamorphoſe treu: „Alles Vollkommene in ſeiner Art muß über ſeine Art hinausgehen, es muß etwas Anderes, Unvergleichliches werden. In manchen Tönen iſt die Nachtigall noch Vogel; dann ſteigt ſie über ihre Klaſſe hinaus und ſcheint jedem Gefiederten andeuten zu wollen, was eigentlich Singen heiße. Wer weiß, ob nicht der ganze Menſch wieder nur

ein Wurf nach einem höheren Ziele iſt?“ Und: „Der Menſch wäre nicht das Vornehmſte auf Erden, wenn er nicht zu vornehm für ſie wäre.“ Und während er ſonſt von einer „rotierenden Bewegung der Monas um ſich ſelbſt“ ſpricht, „welche weder Raſt noch Ruhe kennt“, deren letzte Eigentümlichkeit aber ein „Geheimnis“ bleibe; ein „innerlich Grenzenloſes, äußerlich Begrenztes“, ſo wandelt ſich in der wunderſamen ſymboliſchen Ausführung dieſes Gedankens in der Makarie der „Wanderjahre“ der Kreis zur Spirale: „Wenn man annehmen darf, daß die Weſen, inſofern ſie körperlich ſind, nach dem Zentrum, inſofern ſie geiſtig ſind, nach der Peripherie ſtreben, ſo gehört unſere Freundin zu den geiſtigſten; ſie ſcheint nur geboren, um ſich von dem Irdiſchen zu entbinden, um die nächſten und fernſten Räume des Daſeins zu durchdringen ... Sie erinnert ſich von klein auf ihr inneres Selbſt als von leuchtendem Weſen durchdrungen, von einem Licht erhellt, welchem ſogar das hellſte Sonnenlicht nichts anhaben konnte ...“ Doch wandelt ſie hilfreich „wie ein Engel Gottes auf Erden, indem ihr geiſtiges Ganze ſich zwar um die Weltſonne, aber nach dem Überweltlichen in ſtetig zunehmenden Kreiſen bewegte ...“ Gewiß will dieſe ganze, in jedem Zuge Platoniſche Phantaſie „nur ein Gleichnis“ ſein. Iſt es nur Phantaſie? Oder iſt dieſer ganze jenſeitige Ausblick nichts als ein Wunſchtraum des aus den Erſcheinungen ſtufenweis zurücktretenden Alters, wohl gar ein Symptom greiſenhafter Schwäche, die ſich ſelbſt als Stärke mißverſteht? (Simmel ſcheint es ſo anzuſehen.) Eine mir vorliegende, bisher ungedruckte, ſorgſame Unterſuchung der Seelenlehre Goethes gibt volles Licht darüber, daß Goethe, gewiß nicht im Einzelnen dieſer Ausführungen, aber jedenfalls im Kerngedanken ganz ernſt genommen ſein will. Auch hing er ſolchen Gedanken nicht erſt im Gefühl des nahenden Endes nach, ſondern ſie ergeben ſich ihm ganz folgerecht aus der durch und durch monadiſtiſchen Überzeugung, die ihn ſchon von früh an beſtimmte, die er aus Spinoza nicht erſt herausgeleſen, ſondern zu ſeinem Studium ſchon mitgebracht und nur darum (wie ſchon geſagt, mit nur bedingtem Recht) in ihm wiedergefunden hatte.

Die „Entelechie“ bedeutet ihm, daß jedes Lebendige eine kleine Welt iſt, die um ihrer ſelbſt willen und durch ſich ſelbſt da iſt. „Hätte ich nicht die Welt durch Antizipation bereits in mir getragen, ich wäre mit ſehenden Augen blind geblieben, und alle Erforſchung und Erfahrung wäre nichts geweſen als ein ganz totes, vergebliches Bemühen. Das Licht iſt da, und

die Farben umgeben uns, allein trügen wir kein Licht und keine Farben im eigenen Auge, so würden wir auch außer uns dergleichen nicht wahrnehmen." Der „Homunkulus" im „Faust" bedeutet, nach Riemers Zeugnis, die reine Entelechie, den Geist, wie er vor aller Erfahrung ins Leben tritt; dem die Welt schon aufgegangen ist vor aller Erfahrung. Selbstheit, Individualität ist Erhaltung des Selbst, auch Selbstüberwindung in Wahrheit Selbstbehauptung, Selbstverwirklichung, Sieg der Entelechie; vielmehr nicht bloße Erhaltung, sondern ständige Erweiterung, damit Freiheit; so die scheinbare Selbstbeschränkung in der Liebe wirklich Überwindung der Schranke, das wahrste Mysterium des Verzichts auf Freiheit aus Freiheit; Verzicht auf Herrschaft höchster Beweis der Herrschkraft. Somit ist die bestimmende „Form" nichts Starres, Unveränderliches. Sie kann, sie muß sogar sich auflösen, aber nur um in eine andere, höhere überzugehen. Nur nach außen erscheint solcher Übergang als Auflösung; das allein besagt das stufenweis Zurücktreten aus der Erscheinung. Jedes individuelle Lebendige verharrt in seinem Charakter bis zum Gipfel seines Daseins, ohne an Rückkehr zu denken. Hat aber die Form einmal sich ausgewirkt, so tritt es zunächst in einen scheinbaren Ruhezustand. Das allmähliche Absterben im Alter ist wie die Verstäubung der Pflanze, die letzte Verstäubung nur Befreiung vom lästigen Stoff, damit die Fülle des eigentlichst Inneren endlich aus lebendiger Grundkraft zu einer unendlichen Fortpflanzung sich hervortue. Hellstes Licht fällt von da auf die weniger verstandene als berühmte „selige Sehnsucht" des „Stirb und Werde", wie auf das frühe Zeugnis seiner Auffassung von Tod und Fortleben im „Prometheus". Die mystischen Anklänge in diesen Äußerungen sind nicht zufällig; Goethe hat sie hauptsächlich aus Plotin geschöpft, bei dem er ja auch das Platonische Wort vom sonnenhaften Auge fand. Wie im Faust (2. Teil) diese Ansichten dichterisch geformt werden, mag der hoffentlich baldigen Veröffentlichung der gedachten Untersuchung vorbehalten bleiben.

Unter diesen letzten Ausblicken aber erhellt sich uns Goethes ganze Laufbahn und erweist sich erst recht ihre typische Allgemeingültigkeit. In aller Klarheit treten die drei großen Stufen auseinander: erst ein titanisch Berg auf Berg türmendes Hinanstürmen zur Höhe des Menschseins, dann die fast olympische Vollendung auf dem erreichten Gipfel, zuletzt eine Bewegung, nicht wieder abwärts, sondern vom Menschen weg, über ihn hinaus zu „höhern Sphären". Diesem Stufengang ent-

ſpricht: das immer tiefere Sich-einwurzeln in den Naturgrund des Menſchenlebens; ſeine vollendete Darſtellung in reiner Kunſt, und das Übergipfeln auch dieſes Gipfels in den jenſeitigen Ausblicken der Religion. Wir ſprachen von einem Unter- und Überbau der Goetheſchen Dichtung; kein andrer Unter- und Überbau als dieſer war der Sache nach möglich. Und ſo beſchreibt Goethes Entwicklung in der Tat den ganzen Kreis der Menſchenbildung; und darf es von ihm heißen wie von ſeinem Fauſt:

„Doch dieſer hat gelernt,
Er wird uns lehren.“ —

In der bildenden Kunſt Rembrandts zeigte ſich aufs ſchönſte das Hervorwachſen alles Menſchlichen aus dem Natürlichen, aus der Schöpferkraft des Lichts; in der Dichtkunſt Goethes, die nur auf anderem Boden ganz aus der gleichen Prometheiſchen Kraft des plaſtiſchen Bildens erwuchs, ſtellt ſich ſo allſeitig wie nirgends ſonſt die ganze Höhe des Menſchentums dar, zuletzt mit deutlichem Hinweis auf den „Wurf nach einem höheren Ziel“. Gibt es, auf dem Boden der Kunſt ſelbſt, noch ein Drittes? Nicht in der Bild- und Wortkunſt, alſo wohl, wenn überhaupt in einer, dann in der Tonkunſt. Zwar arbeitet auch ſie, gleich der Bildkunſt, in naturgegebenem Material; nichts, was nicht ſelbſt mathematiſcher Beſtimmung zugänglich wäre; ihr letzter Kern, der Rhythmus, hat zweifellos biologiſchen Grund. Auch gibt es kaum eine Tiefe, eine Höhe des Menſchentums, die nicht auch in ihr ſich auszuſprechen ſuchte. Aber erſt, wo ſie von aller Außenbeziehung ſich löſt, ganz ins Innerſte jener rhythmiſchen Schwingungen zurückgeht, als welche auch Goethe das letzte Seeliſche ſich nur verſtändlich zu machen wußte, wird ſie fähig, noch über die Grenzen des bloß Menſchlichen hinaus zu den wahrhaft „höhern Sphären“ die Seele emporzureißen.

„Die Sonne tönt nach alter Weiſe
In Bruderſphären Wettgeſang,
Und ihre vorgeſchriebne Reiſe
Vollendet ſie mit Donnergang ...“

Und:

„Es trommetet, es poſaunet,
Auge blinzt und Ohr erſtaunet,
Unerhörtes hört ſich nicht!“

Deutſcher Kunſt war es vorbehalten, auch dieſe dritte, letzte künſtleriſche Erhöhung des Menſchentums zu vollbringen, das Unerhörte doch zu

Gehör zu bringen: in Beethoven. Daß die beiden Größten der an Großen so reichen Zeit bei ihrer einzigen Begegnung im Leben sich nicht zusammenzufinden vermochten, beweist nichts gegen ihre tiefe Einheit im Letzten, in der Verunendlichung, der nicht bloß psychischen, sondern im geistigsten Sinne kosmischen, ja überkosmischen und gerade damit und auf diesem Grunde religiösen Vertiefung der Kunst.

Wie gewaltig, in ihrer Art unüberbietbar, schon in Händel und Bach die Urkräfte der musikalischen Gestaltung eines tief innerlichen, ganz Gott zugekehrten Lebens der Seele sich entfalteten, Eins fehlt ihnen noch, das volle Eingehen ins Weltleben und Durchdringen desselben bis zu dem Punkte, wo es, ganz aus dem kühnsten Wagnis des Selbstseins, dennoch zu seinem Urquell sich emporhebt. Jene Glücklichen waren, ganz im Religiösen lebend, noch von diesem Urquell niemals abgezogen, sie sahen das Weltliche fast nur in seinem Negativ; auch so noch stark, groß und tief, aber nie in seiner Eigenheit der Sonderung, der trotzigen Verselbstung, des Losrisses vom Ewigkeitsgrund, Losrisses doch nur, um in kühneren Schwingungen zu ihm zurückzuschwingen. Selbst im erhabenen Stil Glucks schimmert davon erst wenig durch. Und wenn von Haydn ab die deutsche Musik harmlos vertrauend, in immer kindlich frommer Grundgesinnung, sich ins Weltliche hineinbegibt, wenn in Mozarts steigendem Ernst schon hin und wieder grelle Blitze der Tragik aufleuchten, mußte doch erst Beethoven durch eignes schwerstes Lebensgeschick an die Grenzen geführt werden, von wo die Rhythmen des Seelenlebens sich wie in den Spiralen der Entelechie Makariens zum Unendlichen emporwirbeln.

„Horchet! Horcht! Dem Sturm der Horen
Tönend wird für Geisterohren
Schon der neue Tag geboren.
Felsentore knarren rasselnd,
Phöbus Räder rollen prasselnd —
Welch Getöse bringt das Licht!"

So ist die Symphonik Beethovens, so seine ganze Musik, überall, wo wir sie als recht unterscheidend Beethovensch empfinden.

Zwar ist noch vieles mehr in ihm. Auffallend ist, wenn man sein ganzes Schaffen mit dem Goethes vergleicht, bei beiden die gleiche Weite der Umspannung aller Höhen und Tiefen des Menschlichen. Trotzige Kampfstellung, stürmender Titanismus, rückhaltlos liebende und liebesehnende Hingabe, durch die beide im schlicht Lyrischen die Seele ergreifen wie sonst keiner, und wieder ein spielfreudiges, fast schlenderndes Sich-ergehen

in harmlosen Niederungen des Lebens, bald ins derb Volkstümliche, oft in die Rokokoluft der vornehmen Welt nicht ohne Ironie hineintauchend, die der formverachtende Rheinländer mit all seinen republikanischen Freiheitsallüren in den duldsamen Adelskreisen der Kaiserstadt ebenso einsog wie der Frankfurter Patriziersohn, der Schwarmgenoß Karl Augusts, im thüringischen Hofleben. Ein starker eingeborner Formtrieb, wie ihn in Goethe die Italienreise zum Durchbruch brachte, führte den Musiker, dank der schon sehr gefestigten Formüberlieferung seiner Kunst, ohne solchen äußeren Antrieb früh zu einer Stufe der Vollendung, die dem Unbedeutendsten wie dem Höchsten, das er schuf, den gleichen Stempel der Klassizität aufdrückte. Die Sicherheit der Formung erreicht bei ihm den Grad der Selbstverständlichkeit, daß darunter der Reichtum und die Stärke der schöpferischen Phantasie keinen Augenblick leidet, vielmehr nur siegreicher sich entfaltet. In fast unbegreiflicher Umfassung stehen alle Register ihm zu Gebote: heroische Kraft und Größe wie innigste, doch nie ins Weichliche abirrende Gemütszartheit; ein ganz eigner, mit nichts vergleichbarer Humor und ein bis zum Überirdischen hinaufreichender, dann wieder in finsterste Abgründe hinabsteigender tragischer Ernst; sturmwütende, doch immer hoch geistige, vom Gemeinen ganz unberührte Leidenschaftlichkeit und wieder eine gehaltene, versunkene Befriedung der Seele, die, fast hinaus über alles, was von religiöser Stimmung bis dahin in der Menschheit erlebt worden war, eine ganz neue Art innerer Erlöstheit zu offenbaren scheint; in dem allen aber eine Ursprünglichkeit, eine unverwüstliche Kindlichkeit, der weder die anfängliche Teilnahme am weltlichen Treiben der leichtlebigen Stadt noch die spätere furchtbare Vereinsamung seiner Taubheit etwas anhaben konnte. Und doch scheint das alles zum bloßen Durchgang herabgesetzt zu werden durch die letzte tragische Wendung, in der das immer ausschließlicher nach innen gekehrte Ohr des sinnlich wie geistig tief Vereinsamten Klänge aus den letzten Seelentiefen vernehmen sollte, in die keinem zuvor und keinem wieder zu dringen beschieden war. Fremde, immer fremdere Welten taten sich da auf, von der nur immer mehr sich entfernende Rückblicke noch die Brücke zum Diesseits hinüberschlagen. Die Wundersprache seiner Musik bleibt dennoch dem ihr einmal erschlossenen Ohr immer verständlich, als hätte man von klein auf keine andre vernommen; und auch wo sie, zumal in der unerhörten Knappheit seiner letzten Zeit, erst befremden kann, erschließt sie sich kraft ihrer unerbittlichen inneren Logik sehr bald dem,

der die Zusammenhänge sich klar macht. Denn es ist ein schlimmer, für die Weiterentwicklung der Musik geradezu verhängnisvoll gewordener Irrtum, daß die späte Beethovensche Musik die Formen aufgelöst oder auch nur gelockert hätte; das Gegenteil ist die Wahrheit, sie ballen sich nur in eine immer straffere Einheit zusammen, die jedem Teil nur strengeren Halt am Ganzen aus einer gebieterischen inneren Notwendigkeit der Grundkonzeption mitteilt. Dies Höchste von restloser Durchformung, bei gleichzeitig höchster Steigerung des Gehalts, an Macht und Größe, an Innerlichkeit zugleich und Ursprünglichkeit, ist ein in der Kunst aller Zeiten einzig dastehendes Wunder.

Davon, zumal ohne technische Analysen, auch nur verständlich zu reden, geschweige Beweis zu geben ist freilich kaum tunlich. Doch mag ich nicht unterlassen, wenigstens an zwei der größten Beispiele zu zeigen, wie in so neuer Sprache „Weltanschauung" sich aussprechen konnte. Ich wähle dazu die zwei mächtigsten Symphonien, die Heldensymphonie und die Neunte; jene als das wohl stärkste Werk Beethovens auf der Höhe der eignen sich emporreckenden Heldenkraft, diese als den unübersteiglichen Gipfel der tragischen Inspiration des „späten Beethoven".

Wer ist der Held der „heldischen" Symphonie? Ihre Widmung war Bonaparte zugedacht, dem Konsul der Republik, der, nach Beethovens Vorstellung, berufen war, die völkerbeglückenden Ideen der Revolution von 1789 in der Welt zum Siege zu führen. Sobald er erfuhr, daß Napoleon sich zum Kaiser erklärt habe, zerriß er die der Partitur schon aufgeschriebene Widmung. „Ist der auch nichts anders als ein gewöhnlicher Mensch?! Nun wird er auch alle Menschenrechte mit Füßen treten, nur seinem Ehrgeiz frönen, sich nur höher wie alle andern stellen, ein Tyrann werden ..." Napoleon ist von da ab für ihn tot. — Doch hatte er bei der Symphonie an den bestimmten Helden gedacht. In welchem Sinne? Musik vermag als solche nichts von gegenständlicher Vorstellung zu geben, weder singulare noch gattungsmäßige; auch nicht unmittelbar bestimmte innere Erlebnisse, Gemütsstimmungen oder -erregungen zu übertragen; sie stellt nicht solche dar oder drückt sie aus, erweckt mit eindeutiger Bestimmtheit ihr Gegenbild im Hörer; weder die des Tonsetzers, noch allgemein menschliche, im ganzen gleichartig in jedem wiederkehrende. Sie bestimmt unmittelbar nichts als Bewegungen der Tonphantasie. Aber solchen entspricht in gewisser Gesetzmäßigkeit der typische Ablauf bestimmter Gemütserregungen, ähnlich wie das Mienenspiel bei ge-

gebener Lage die inneren Erregungen der Person erraten und bis zu gewissem Grade miterleben läßt, wofür die Bedingungen ebensosehr im Aufnehmenden wie im ausdrückenden Vorgang (hier dem Ertönen der Musik) liegen. Doch ist auf diese Weise ein eng anschmiegendes Verständnis der in der Musik sich aussprechenden inneren Gemütszustände möglich. Nur läßt darum nichts Einzelnes sich auf bestimmte Vorgänge, wie Schlachten, Siege oder sonstige Taten oder Erlebnisse des bestimmten Helden, oder etwa auf den typischen Verlauf eines Heldenlebens deuten. Beethoven müßte die Grenzen der Ausdrucksfähigkeit der Musik schwer verkannt haben, wenn er dergleichen beabsichtigt hätte. Daher ist jede solche Deutung unannehmbar, welche in den vier Sätzen der Symphonie etwa, wie in einem Tetraptychon, mit einer inneren Steigerung, die nicht gerade der Zeitfolge zu entsprechen braucht, das Leben des Helden unter ebenso vielen Gesichtspunkten dargestellt sein läßt: 1. in Kampf und Sieg, 2. im Tode, 3. im harmlosen Privatleben, 4. in der ihn überdauernden Leistung. Das sind lebensfremde Abstraktionen, mit denen Musik nichts zu schaffen hat. Eine Symphonie ist kein Schulaufsatz, keine rückgewandte Betrachtung, keine Leichenrede über ein Leben (wie z. B. Berlioz es sich dachte), sondern sie will selbst Leben sein; Beethovens Musik besonders, wie in andrer Weise die Mozarts, ist voll tiefster Dramatik. Eher also möchte sie das Drama eines Napoleonischen Lebens vor uns sich abspielen lassen; nicht in seiner Breite, sondern in seiner idealen Spitze; vielleicht (nach A. B. Marx) Satz 1 die Schlacht; nicht eine, sondern die ideale: „Napoleon war die Schlacht", und diese ist die Spitze des Heldenlebens; Satz 2 den Tod des Helden; nicht Napoleons (der war ja nicht gefallen), sondern als das ideelle Gegenglied zu Kampf und Sieg: Held ist, wer den Tod wagt, er erst hebt die Idee des Helden zu ihrem Gipfel. Aber Sieg und Tod ist nicht das Letzte; größer ist das, was erstritten, und dessen über den Tod erhabener Wert durch das Sterben des Helden besiegelt wird. So erst ergibt sich die Möglichkeit einer Deutung der beiden auf die erschütternde Totenklage folgenden weiteren Sätze. Sie haben es unmittelbar mit der Person des Helden nicht mehr zu tun. Aber zum Kriegshelden gehört keineswegs nebensächlich, sondern schlechthin wesentlich das Heer, und wenn er als Vorkämpfer des Volkes, ja der Menschheit gedacht ist (so aber dachte Beethoven seinen Helden), eben diese. Daher muß man wenigstens als möglich zugeben, im 3. Satz sich etwas wie eine Lagerszene zu denken, wozu die lustigen Weisen, Reigen-

und Heimatklänge, Erinnerungen an ländliche und Jagdfreuden, wozu der ganz Beethovensche Humor des Satzes — doppelt wirksam als Entspannung von dem tragischen Ernst der Trauermusik — jedenfalls vortrefflich stimmt. Beethoven brachte die Naivität dazu sehr wohl auf; wie man auch sonst sich bei ihm nicht wundert, mitten zwischen Sätzen ernstester Stimmung Anklänge an irgendein Schelmenlied zu finden. Muß noch an unsre „Helden" an der Front erinnert werden? Der fröhliche Sturm aber, mit dem dann der Schlußsatz anhebt, läßt sich verstehen als jubelnder Aufbruch heimwärts nach beendetem Krieg; denn der ganze damit eingeleitete Satz ist ohne Zweifel der Hochgesang des Friedens, mit seinem frohen, freien Schaffen, auch freien Genießen; nicht ohne eigne auch ernste Kämpfe, nicht ohne herbe Rückerinnerung an den Opfertod derer, die den Frieden erstritten; gipfelnd in einem erhabenen Dankgebet, abschließend mit dem erneuten, noch gesteigerten Jubel des Eingangs. Wie für den raschen und reichen Wechsel der Bilder die sonst für ein symphonisches Finale nicht naheliegende Form der (frei gehandhabten) Variation vorzüglich geeignet war, leuchtet ein. — Sicher annehmbarer ist eine solche Deutung als Richard Wagners ganz allgemeine Beziehung der Symphonie auf das Heldentum des Menschen; Mensch sein heiße ja Kämpfer sein, ein volles Menschenleben müsse ein Heldenleben sein, ein Leben des Kampfes, des Sieges, des Opfertodes, aber auch der Leidenschaften, der Schmerzen und Freuden, der Liebeswonnen und -leiden. Das ist nicht als Abstraktion gemeint. Aber es gibt dem Werk einen subjektiven Sinn, der mir von Beethoven weit abzuliegen scheint. So vollends, wenn, nach einer andern Auslegung, der Held — Beethoven selbst sein soll. Beethoven war gewiß auch starker subjektiver Erregungen fähig. Aber wenn ihm der Genius gebietet, zwingt er seine Subjektivität, objektiviert, was in ihm wogt und wallt. „Ich will dem Schicksal in den Rachen greifen, ganz niederbeugen soll es mich gewiß nicht": das ist Beethovensches Heldentum. Aber das mag man anderswo, etwa in der fünften Symphonie suchen, die dritte trägt schlechthin objektiven Charakter, sie ist die Symphonie „des" Helden, nicht als subjektiver, sondern objektiver Genetiv. Zudem ist die Konzentration in der Person durch den Titel unausweichlich gegeben: sie will ausdrücklich dem „Andenken eines großen Mannes" geweiht sein. Aber ein großer Mann ist es, nach Beethovens Auffassung, nicht für sich, sondern für die Allheit des Volkes, nein der Menschheit; in ihm kämpft, siegt, fällt, schafft und wirkt sie. So hatte er

Napoleon ſich gedacht; das war die große Enttäuſchung, daß er dieſer Held nicht war, Menſchenrechte mit Füßen trat, ſich höher als alle Andern ſtellen wollte. So fügt ſich die von uns angenommene, zur Erklärung der zwei letzten Sätze unerläßliche Erweiterung des Themas ganz harmoniſch in den eigenen Gedankengang Beethovens. Sie hält ſich gleichweit entfernt von falſcher Subjektivierung wie von kahler Abſtraktion: das Volk, ſelbſt die Menſchheit iſt ein Konkretes, ein nur einmal gegebenes Individuum, ein nur viel größeres als der einzelne noch ſo „große“ Mann. Doch geht damit der Zuſammenhang mit der heldenhaften Perſon nicht verloren; nur tritt das, wofür ſie kämpft und fällt, als das Größere voran. Das Wirken und Schaffen des Friedens iſt mehr als das Erſtreiten des Bodens dafür. Die Ehre dieſes Wirkens und Schaffens gebührt darum doch dem, der den Boden dafür erſtritt.

Immerhin würde ich, daß dies der Sinn des letzten Satzes ſein müſſe, nicht zu behaupten wagen, wäre nicht (durch Paul Bekkers „Beethoven“) ein neuer, ſchöner Beweis dafür beigebracht worden. Das Thema des Satzes ſtammt aus einem älteren, weit geringeren Werke Beethovens, dem Ballett „Prometheus“. Und es wird in einer ganz außergewöhnlichen Weiſe eingeführt. Zuerſt tritt, ganz nackt und allein, der Baß des Themas auf; er wird dann umſpielt von kurzen melodiſchen Motiven vielmehr als ausgeführten Stimmen; dann erſt geſellt ſich das eigentlich gemeinte Thema ihm zu, die weiche und ſchöne Melodie aus jenem Ballett. Was will das bedeuten? Eine kecke Laune, einen muſikaliſchen Witz? Wie wäre der hier am Platze? Die Prometheusſage gibt den Aufſchluß. Wir wiſſen: Prometheus, der „Vorausſinner“, hat den Menſchen, Mann und Weib, erſtens geſchaffen, zweitens die Künſte, alles, was den Menſchen unterſcheidet, alle menſchliche Kultur ihm mitgeteilt. Dieſe Idee der Urſchöpfung des Menſchen, der Schöpfung, man möchte ſagen, des Schaffens ſelbſt, des menſchlichen Schaffens, das den Menſchen erſt zum Menſchen macht, hat Beethoven ergriffen, und er geſtaltet ſie muſikaliſch in dieſer gewagt geiſtreichen Art, die nur das volle Gelingen rechtfertigt: Er läßt zuerſt den Grundbaß ertönen, gleichſam den Urſchöpfer aller menſchlichen Schöpfung. Es iſt gleichſam der Ruf „Es werde!“ Was ſoll werden? Nichts als das Werden ſelbſt, noch gar nichts Beſtimmtes. Man ſehe ſich dieſen merkwürdigen Baß einmal an: Erſt Grundton, dann, als der erſte mögliche Gegenton, die Quint. Das iſt wirklich der erſte Schritt, gleichſam das Apriori der Möglichkeit einer Muſik überhaupt. Als Antwort aber

folgt der ebenso schlichte Rückgang: Quint—Grundton. Und so geht es weiter, in gestrafften Rhythmen, in zwingender Logik der Fortschreitung, nach und nach alle sieben Töne herbeiziehend, die ja „umfassen alle Lieder", in denen (nach Gottfried Keller), wenn der Eichwald sein Lied anstimmt, Pan der alte laut und leise auf der Geige streicht, unterrichtend seine Wälder in der alten Weltenweise. Wer sich einmal an dem ganzen Beethoven, schlage man ihn auf wo man will, deutlich gemacht hat, welche Welten alle seine ungeheure Tonphantasie aus dem schlichten Material dieser sieben Töne herauszuzaubern weiß; wer sich dann erinnert, wie in demselben merkwürdigen Zeitalter Kant den Ursprung aller menschlichen Erkenntnis aus schlichtesten Urelementen des Erkennens überhaupt philosophisch ergründet, wie wieder in gleicher Richtung Pestalozzi den Ursprung aller Menschenbildung aus den einfachsten Elementen: Zahl und Form, pädagogisch fruchtbar macht, der kann wohl nicht umhin zu erstaunen, wie diese drei Deutschen, ohne einer vom andern zu wissen, in diesem selben Zeitalter auf so verschiedenen Gebieten den gleichen Rückgang auf die elementarsten Anfänge vollzogen. Sind wir am Ende wirklich — oder vorsichtiger zu sprechen: waren wir damals — jenes Urvolk, das, allein von allen, noch aus den Urquellen des Menschentums zu schöpfen verstand, wie am Ende dieser Epoche Fichte es als These aufzustellen gewagt hat? Die Tatsachen sprechen merkwürdig dafür.

Das Schöpfungswunder aber, das sich nun begibt, ist, wie aus diesem Schöpferbaß und dem Thema, dem er zum Grundgerüst dient, unerschöpflich neue Gebilde in einer natürlichen „Metamorphose", ganz wie sie Goethe beschrieben, pflanzengleich hervorsprießen. Die alte Form der Variation ist weit überboten, Sinn und Ton entfernen sich in weiten Kreisen vom Urthema, um doch stets wieder zu ihm zurückzulenken. Abwandlungen wandeln sich nochmals ab; die weiche, warme Melodie aus dem Prometheus — bei Wagner das weibliche Element vertretend — dient nicht nur äußerlich den Zusammenhalt des Ganzen zu wahren, sondern in der Tat aus ihm erzeugt der männlich über es gebietende Baß immer neue, freie Bildungen. Fugenartig arbeiten beide bald wechselnd, bald mit- und gegeneinander; ein Spiel so lebendig geistreich wie gehaltschöpferisch und in allen überraschenden Umschlägen innerlich folgerecht. Das Hinreißendste, wie zuletzt, wieder durch einfachste melodische, harmonische, rhythmische Abwandlung, das heiße Dankgebet entströmt. Da mögen wohl Tränen rinnen, nicht in unmännlicher Rührung, sondern in

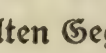
jener Überwältigung durch das Erhabene, durch die Berührung mit Ewigem, die keiner so zu treffen gewußt hat wie dieser Einzige; aus der man gereinigt, über sich selbst erhoben hervorgeht, man fragt nicht: Was ist das nun, das mich da berührt? Ist etwas damit gesagt, wenn man es das Göttliche nennt? Ja: wenigstens dies, daß wir uns auf jenes Urerlebnis der Menschheit, „aller Herzen unter dem himmlischen Tag" zurückgewiesen finden, das, seit Menschen menschlich empfinden, in dem Namen „Gott" sich, wie auch immer stammelnd, hat aussprechen wollen.

So versteht sich, warum, wenn wir heute diese Symphonie hören, wir empfinden: der Held, der da kämpft, siegt, dem Tode ruhig ins Auge sieht, doch innerlich befreit zum Leben sich zurückwenden wird, zum vollen Leben frohen, freien Schaffens, ernster, größer, sieghafter als je — dieser Held ist heute unser ganzes deutsches Volk, nicht mehr ein Einzelner, der gar sich über alle stellen und, statt um Menschenrecht, um das herrliche Recht des Schaffens am Menschenheil, um seinen Glanz und Ruhm kämpfen wollte. War das so nicht Beethovens Meinung, so entspricht es doch seinem innersten Sinn, wenn wir heute, aus der Stimmung unsrer Zeit sein Werk so uns zugänglich machen. Er wollte ja nicht bloß sich aussprechen, sondern in den Brüdern sich fühlen, wie sie in ihm. „Alle Menschen werden Brüder!" Und nicht allein die liebe Sonne droben läuft ihre Bahn, freudig wie ein Held zum Siegen: ihr, Brüder, laufet eure Bahn, freudig wie sie, selber Helden, zu eurem Sieg! So, dünkt mich, gewinnt dies Heldenlied erst die ganze, aus der Tiefe dieser deutschen Seele begriffene innere Einheit von der ersten bis zur letzten Note.

Damit aber sind wir schon dicht hinangeführt an die Symphonie aller Symphonien, die Neunte. Sie sollte keines Kommentars bedürfen; doch muß etwas davon gesagt werden, da der erste Satz, damit aber der ganze innere Aufbau des Riesenwerks, bisher, wie es scheint, auch von den berufeneren Auslegern nicht richtig verstanden worden ist. So gewiß ohne die ernsten Lebenserfahrungen des Menschen Beethoven dieses wie alle seine Werke nicht hätten entstehen können, so gewiß hat man doch auch in ihm nicht ein bloß persönliches Bekenntnis, eine „Generalbeichte" (Bekker) und gar aus der Perspektive des philosophischen Betrachters zu suchen; sondern nach dem „das Menschengeschick Bezwingenden" ist die Frage. Wie die Schicksalsgewalt besonders im ersten Satze sich drohend aufrichtet, das greift hoch hinaus über alles, was bloß den Einzelnen anginge, wollte

er ſich auch, was Beethoven nie gewollt hat, hoch über alle Andern ſtellen. War vielleicht etwas von ſolchem Titanismus in dem jüngeren Beethoven, hier liegt das weit hinter ihm; daher führt jede Vergleichung mit Fauſt, ſofern ſie auf ſolcher Vorausſetzung beruht, ganz vom Wege ab. War ſchon der Held der Eroika ſicher nicht Beethoven ſelbſt, ſo iſt vollends das Schickſal, das hier in ſeiner furchtbarſten Größe ſich auftürmt, nicht das des Einzelnen, faſt möchte man ſagen, auch nicht das der Menſchheit, ſondern ſeine Tragik erhebt ſich zu ſchlechthin allgemeiner, kosmiſcher Bedeutung. Vor allem aber, von bloßer kampfloſer, widerſtandsloſer Darſtellung der reſtlos triumphierenden Schickſalsgewalt kann nicht die Rede ſein; das iſt der ernſteſte Fehler der Auffaſſung von der bloß reflektierenden, rückſchauenden, nicht erlebenden Haltung der Symphonie. Für Beethoven gibt es kein Schickſal, als um ihm „in den Rachen zu greifen“, keinen Fall, als um ſtärker und kühner wiederaufzuſtehen. Wer das nicht aus dem Satze herausſpürt, der empfindet ihn vielleicht irgend ſonſtwie, aber nicht Beethovenſch. Sollte man ihm ein Motto geben, ſo wüßte ich nur das Wort Paſcals: Der Menſch iſt unendlich erhaben über den Menſchen; möchte das Weltall ihn verſchlingen, er iſt größer als was ihn vernichtet, denn er weiß ſein Vergehen, es aber mag Gewalt über ihn haben wie es will, es weiß davon nichts. Nur iſt es nicht das bloße Wiſſen, die bloße „Idee“, die den Menſchen über ſich ſelbſt hinaushebt, es iſt die ewige Macht des Gottes in ihm, die jedem Schickſal gewachſen iſt, nie ganz niedergebeugt werden kann, zuletzt ihm obſiegen muß. Darum zuletzt nichts mehr von ſtöhnender Klage, nichts von bangem Zweifel, ſondern kindlich ſelige Gewißheit: Brüder, überm Sternenzelt muß ein lieber Vater wohnen! Darum Freude! Freude über Freude! Freude, ſchöner Götterfunken, Tochter aus Elyſium, wir betreten feuertrunken, himmliſche, dein Heiligtum! Wir ſind zugelaſſen, wir haben die volle Erfahrung davon, nicht bloß die „Idee“! Nur ſo ſind Anfang und Ende des Werks in klarem Einklang miteinander. — Ein kurzer Überblick über die vier Sätze der Symphonie ſoll es beſtätigen.

Wie aus lichtloſem Abgrund taucht aus der zitternden Ruhe eines 16taktigen Tremolo auf leerer Quint, erſt vereinzelt aufzuckend, dann raſch und raſcher anſteigend, endlich in ganzer, erſchreckender Größe, eine Geſtalt auf, in gewaltſamem Rhythmus, ohne Melos, nur akkordiſch durch zwei Oktaven aus der Höhe niederſchießend, zermalmend; in jähem Aufſchrei ſtürzt der Getroffene, ſinkt ermattet, und wie Fußtritt hält es ihn

nieder. Nochmals das drohende Zittern, nochmals, nur triumphierender (in Dur), die Schreckensgestalt, da hilft kein Aufbäumen: Nein! Nein! Nein! tönt es dreimal entgegen. Doch er ringt und ringt, erhebt sich, atmet auf, kämpft weiter, behauptet sich trotzig: „Komme, was komm, Ich stehe fest" möchte man dem wiederholten Gegenrhythmus  als Text unterlegen. Wo wäre da von widerstandslosem Erliegen die Rede? Der ganze große B-dur-Abschnitt ist nur immer mächtigerer, zäh durchhaltender Kampf, bis zum heiß erstrittenen, freilich bloß vorläufigen Siege; wie will man z. B. die heftigen Synkopen und Dezimensprünge der Bässe und Fagotte gegen die wilden 32telläufe der Geigen und Bratschen (Takt 132 ff.) und alles Weitere bis zu dem siegreichen Unisono im aufsteigenden B-dur-Akkord anders deuten? Dieser antwortet, wohl bewußt, auf den absteigenden D-moll-Akkordgang des Themas: den Schicksalsfluch.

Freilich, der Sieg ist nicht errungen. Nochmals werden wir hinabgeführt zum lichtlosen Abgrund. Nicht auf einmal, wie im Anfang, entsteigt ihm diesmal die Schreckensgestalt, vorerst nur wie von fernher drohend kündigt sie sich an; es heißt gerüstet sein. So greift auch die Gegenwehr nun weit zurück. Alle vorigen Motive treten der Reihe nach wieder auf, werden erst einzeln herausgehoben, jedes für sich, wie zur Erprobung seiner Widerstandskraft, entwickelt, in immer erneuter, langatmiger, doch mit eiserner Konsequenz weiterführender Analyse, wie um jeder letzten Kraft zum Widerstand sich fest zu versichern (daher wohl der Schein des bloßen Reflektierens: hier wird in der Tat nicht gekämpft) — bis (T. 310) die Grauengestalt wieder dasteht, noch in unerhörter Steigerung (in wütenden Oktavsprüngen auf und nieder fahrende Bässe — auf Fis — zur Quint D-A im ganzen übrigen Orchester), um in einem entsetzlichen Ringen den so lange aufgesammelten Widerstand zu überwältigen. Durch 38 bange Takte währt das Ringen, erst zuletzt langsam nachgebend[1]: sie hat es nicht vermocht, ungebeugt steht noch immer der Held! Es wiederholt sich, bald durch die Mollwendung stark verdüstert, der ganze Kampf des ersten Teils; nicht wieder zu scheinbarem Obsiegen, aber doch in sicherem Behaupten des unerschütterlichen Willenseinsatzes. Nichts — auch nicht das Todesgrauen (die Coda auf dem „sturmflutartig sich aufwühlenden chromatischen Orgelpunkt", nach Bekker; genauer: Basso ostinato) beugt die in sich gefaßte Seele. Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient

[1] Von T. 323 an nur Steigerung von T. 21—26!

ruinae: „Und ob der Weltbau ſtürzt in Trümmer, Keinen Gebeugten erſchlägt der Einſturz.“ Der letzte, beſiegelnde Schluß des Satzes iſt nicht „Fatumstriumph“, ſondern das volle Gegenteil: unerſchütterte Selbſtgewißheit der allem zum Trotz ſich bejahenden, ungebrochenen Seelenkraft.

Ganz undenkbar wäre ſonſt nach dieſem erſten Satz der zweite; Scherzo nennt man ihn (nicht Beethoven); ein wenig paſſendes Wort für einen Satz von ſolchen inneren und äußeren Maßen. Das iſt nicht mehr bloß ein Kämpfen, ſondern ein faſt wildes Draufgehen, bis zur „burlesken Dämonie“ (Bekker), das gar keinen Begriff von Gefahr mehr kennt: je toller der Sturm und je toller hinein, um ſo beſſer; eine „unbedachte“ Tapferkeit aus tiefſter Argloſigkeit, aus lachender Freiheit eines urſprünglichen Gemüts, wie wir ſie bei den alten Germanen uns denken — und bei unſern Jungen draußen erfuhren. Es gibt dafür wieder in aller Welt keinen entfernteſten Vergleich, kein Wort unſrer oder irgendeiner Sprache, das es ganz auszudrücken vermöchte. Es iſt, als ſei zum erſtenmal die Gewalt des Rhythmus entdeckt, obgleich gewiß, von Beethoven und Andern, das (auch mit Sforzato auf der erſten Note) oft genug ſchon verwendet worden war. Das Ergreifendſte aber, zugleich die ſchlagendſte Beſtätigung für dieſe einzig mögliche (dennoch bisher, ſoviel ich ſehe, verfehlte) Auffaſſung des ganzen Satzes iſt das nach dem gewaltſamen Abbruch des wütenden Kampfes urplötzlich viſionhaft (woher doch?) daſtehende Gegenbild: eine trauliche Hirtenweiſe, aus einem ganz ſchlicht auf den erſten fünf Tönen der Tonleiter hin und her wiegenden Trällerliedchen in einfachſter Verſetzung, Fortführung, Umrankung ſich entwickelnd, von einer unberührten Reinheit, einer paradieſiſchen Seligkeit ohnegleichen. Wie wenn zwiſchen drohenden Alpenſchroffen, um die eben noch der wütendſte Sturm tollte, auf einmal im geſchützten Bergwinkel eine friedliche Matte ſich auftut, unterm ſchirmenden Dach der Hirtenbub ſeine friedſame Weiſe auf dem Rohr bläſt, während ein letzter ſich durchſtehlender Sonnenſtrahl die Szene wunderſam durchleuchtet ... Peſtalozzi ſpricht einmal von der „nach Harmloſigkeit ſchmachtenden Natur“ des Menſchen, aus der die Bilder der Paradieſeswonnen gefloſſen ſeien. Beethoven brauchte nach Harmloſigkeit nicht zu ſchmachten, ſie war in ſeinem goldnen Herzen und blieb ihm immer, ſie drängt ſich ihm ganz natürlich herauf, gerade wenn draußen alles ſich verſchwört, ſie zu ertöten. — Doch die Viſion verſchwindet, ſo plötzlich, wie ſie gekommen; noch einmal der ganze toll wirbelnde Kampf. Zum Schluß noch ein

kurzes, traumhaftes Rückerinnern an das holde Geſicht — ein ſchroffer, über alles Gewohnte kurzer Schluß — zerſtoben das Ganze! — So befreit ſich die Seele des Deutſchen. Wir kennen's: „Wie ein Vogel des Stricks kommt ab, iſt unſre Seel entgangen: Strick iſt entzwei, und wir ſind frei!“

Nun erſt, alle gewaltſamen Spannungen endgültig löſend, der Himmelsſang des dritten Satzes, in ſeiner tiefernſten Gehaltenheit von allen ſeligen Verklärungen, mit denen der Tiefgequälte uns beſchenkt hat, die lauterſte. Da ſchweigt alle ſelbſtiſche Bedürftigkeit. Auch der weichere (D-dur-) Zwiſchenſatz ſpricht, wenn ich ihn recht verſtehe, nicht von Jenſeitsſehnen, noch fleht er erſt um Troſt und Linderung, ſondern, wenn es denn Sehnſucht iſt, dann nur aus ſchon überirdiſcher Beſeligung zu noch tieferen, immer tieferen Seligkeiten, deren Verheißung ſie in ſich ſchließt. Da gilt kein Fragen mehr, kein Zweifeln; zweimal (erſt T. 121. 122), beſonders das zweitemal (T. 131—136) mit ſtärkſtem Nachdruck ſich wiederholend, ertönt es wie feſteſte Verſicherung des nun gewonnenen Heils: Gott ſelbſt, der Gott in der Bruſt macht die Seele feſt und gewiß. Der Vorklang des „Ihr ſtürzt nieder“ iſt nicht zu verkennen.

Doch noch hält die Erde uns feſt. Eine grelle Diſſonanz reißt uns wieder zurück in allen Drang hienieden. Aber ein wortloſes Rezitativ (man kennt ſolche aus einigen Klavierſonaten) ruft zweimal dem wieder losbrechenden Sturm ein Halt! zu. Was ſoll's? Die Anfangstakte der Symphonie werden angeſtimmt — alsbald erneuter Einſpruch des Rezitativs: Nein, das nicht! Nun, wie fragend, ein ebenfalls kurzes Zitat aus dem zweiten Satz — Nein doch! Auch das nicht! — Selbſt der feierliche Troſtgeſang wird wie mit traurig verneinendem Kopfſchütteln abgelehnt: etwas Andres muß es ſein! Da eine neue Weiſe; ein letztes Rezitativ bekräftigt: Ja! So iſt es das Rechte! So nehmen denn zunächſt ſummende Bäſſe das einfache, volksliedmäßige Thema auf, es folgen ebenſo einfache Abwandlungen, der Beginn einer Weiterführung — ein regelrechter Symphonieſatz ſcheint ſich aufbauen zu ſollen; der Satz kehrt nochmals zum Eingang zurück, aber wieder gebietet ein Rezitativ Schweigen — diesmal mit Menſchenſtimme: „O Freunde, nicht dieſe Töne! Sondern laßt uns angenehmere anſtimmen und freudenvollere!“ Und nun antwortet der Aufforderung der Chor: Freude! Freude! Freude, ſchöner Götterfunken ... — Über die Meinung der ſtummen Rezitative kann kein Zweifel ſein; nicht allein die Worte des letzten Rezitativs geben die ſichere

Deutung, ſondern in erhaltenen Skizzen ſind Texte beigeſchrieben; da heißt es zuletzt, nachdem das Thema „Freude“ in den Bäſſen angeſtimmt worden: „Ha, dieſes iſt es, es iſt nun gefunden — Freude!“ Sie zu verkünden genügt nicht mehr die wortloſe Sprache der Töne, Menſchenſtimme muß herbei; der dithyrambiſche Jubelhymnus des jungen Schiller, längſt Beethovens Leibſtück, bietet faſt ſelbſtverſtändlich den Text. Doch reicht er mit wenigen Strophen aus; es iſt lehrreich zu ſehen, was er heraushebt: Die Gleichheit von Menſch und Menſch (Deine Zauber binden wieder, was die Mode ſtreng geteilt), damit Brüderlichkeit (Alle Menſchen werden Brüder); Gnade auch dem Fehlenden (Alle Guten, alle Böſen...); harmloſe Erdenwonne (Küſſe gab ſie uns und Reben); dann aber die mehr als bloß erdenhaft: Seligkeit des kosmiſchen Seins: Freude trinken alle Weſen — vom Wurm bis zum Cherub; der aber ſteht — vor Gott. Vor Gott! Vor Gott!! wiederholt der Chor mit ſteigender Betonung. Und, nach einer erwartungsvollen Pauſe, ertönt, erſt wie ganz von fern in bloß vereinzelt herüberklingenden Tönen, dann in vollerem, doch immer geheimnisvoll leiſem Zuſammenklang, bald vom Tenorſolo wie kommentiert: „Froh, froh wie ſeine Sonnen fliegen...“ — in ganz eignen neuen Rhythmen wie von Punkt zu Punkt den Umſchwung des Weltrads forttreibend — Sphärenſang. Verſtändnisvoll wiederholt der Chor die Worte, dann müſſen auf lange hin (91 Takte) die Menſchenlaute ſchweigen: Horcht! Horcht auf die Himmelsmuſik, wie ſie immer reicher ſich entwickelt, ein raſtloſes, keineswegs ſtreitloſes Leben in jenſeitigen Regionen, faſt zur ſtarken Regſamkeit des Scherzo zurückgreifend, fugierend und ſtark modulierend. Endlich beruhigt ſich der Tanz, entſchwebt auch dieſe Viſion. Und nun darf der Chor ſein Freudelied wieder anſtimmen; um es alsbald zum Gipfel zu führen: „Seid umſchlungen, Millionen! Dieſen Kuß der ganzen Welt! Brüder, überm Sternenzelt, über Sternen muß er wohnen!“ ſo tönt der erhabene Sang. Und nun verweben ſich, in nicht enden wollendem Jubel, das „Freude, ſchöner Götterfunken“ und „Seid umſchlungen“, und, nie genug ſich wiederholend: „Alle Menſchen, alle Menſchen! Alle Menſchen werden Brüder“, und „Dieſen Kuß der ganzen Welt!“ — in trunkenem Jubel zum echt Beethovenſchen, energiſchen Schluß.

Erkennen wir die Seele des Deutſchen in dieſer Muſik? Wo gäbe es Ähnliches in der Welt? Dantes, Miltons Himmel, alles verbleibt im Banne uns nur noch halb lebendiger Überlieferungen, es iſt mit Dog-

matik viel zu beschwert, um mit der Glut und Unmittelbarkeit, mit der Ursprünglichkeit und Kindlichkeit Beethovenschen Empfindens irgend den Vergleich zu bestehen. Auch der Faust-Epilog liegt in einer ganz andern Dimension, er konnte nicht so aus dem Urquell schlichtesten Menschengefühls schöpfen, wie Schiller-Beethovens Freudensang. Da hat alle Sonderheit des Einzelnen zurückzustehen gegen das Größere: das Heil, das alle Menschen, nein „alle Wesen", vom Wurm bis zum Cherub, gleich begnaden will, nicht fragt, auf welcher Staffel der Leiter es steht, ob gut, ob böse, hoch geistig oder schlicht sinnlich. Alle sollen selig sein, alle ja stehn vor Gott, vor Gott! Möchten sie es nur erkennen und sich freuen, freuen! Und so: „Froh wie seine Sonnen fliegen durch des Himmels prächtgen Plan, laufet, Brüder, eure Bahn, freudig wie ein Held zum Siegen!" Das ist deutsches Empfinden. Möge nie in der Seele des Deutschen der Götterfunken dieser Freude verlöschen, so wird er seine Bahn laufen, auch im Allerschwersten, freudig wie ein Held — zu seinem Sieg! Solcher Zuversicht ein Bürge ist uns die Musik dieses Deutschen.

7. Deutſche Staatsauffaſſung und deutſcher Weltberuf

Was hat die Seele mit dem Staat, was hat der Staat mit der Seele zu tun? — Es war die Rede vom deutſchen Glauben, vom deutſchen Gedanken, von deutſcher Kunſt. Der Glaube will nicht hinausführen aus der Welt, er möchte mit ſeinem Licht in ihr Dunkel hell hineinſcheinen. Doch weiſt er uns ganz nach innen: Warum ſucht ihr draußen, was ihr allein bei euch ſelber finden könnt? Was hilft es, die ganze Welt zu gewinnen, wenn ihr Schaden nehmt an der Seele? — Der Gedanke umfaßt alles, Äußeres wie Inneres. Aber gerade der deutſche, philoſophiſche Gedanke führt nicht minder entſchieden alles Äußere zurück in den inneren Grund des Bewußtſeins, zuletzt in die Seele des Individuums, in das ſchlechthin individuelle Erleben. Auch er gründet ſein Reich weit oberhalb der Breiten, in denen der Staat ſeine Gewalt aufrichtet. — Die Kunſt führt beide zuſammen, ſie führt damit erſt voll hinein ins Leben der Welt, ſamt Über- und Unterwelt. Ganze Menſchenbildung iſt ihr Abſehen; darin iſt weſentlich mitbegriffen die Bildung des Leibes, als des anſchmiegenden Kleides der Seele. Dieſer Leib iſt für die Menſchengemeinſchaft der Staat. Aber welcher Staat? Ein ganz andrer, als der da draußen in der Welt uns entgegentritt; ein nicht minder überweltlicher, wie das Gottesreich, wie das Reich der Ideen. „Willſt du in meinem Himmel mit mir leben, So oft du kommſt, er ſoll dir offen ſein.“ Kunſt, Philoſophie, Religion, ſie alle leben — im Himmel.

Dennoch: hier auf Erden möchten ſie ihren Himmel errichten. So aber haben ſie es freilich mit dem Erdenſtaat zu tun: ihn von Grund aus zu wandeln, ihn auf Ewigkeitsgrund zu ſtellen. Weltüberwindung, nicht Weltflucht iſt die Loſung des Chriſtentums. Alſo geht den echten „Chriſtenmenſchen“ der zuſammengefaßte Ausdruck der Weltgewalt, der Staat, wahrlich wohl etwas an. Göttlicher als frommes Betrachten, andächtige Verſenkung galt ſchon dem Meiſter Eckehart pflichttreues Weltwirken. Vollends Luther fordert vom Chriſten ernſteſte Teilnahme am Leben des Staats. So wuchs aus der deutſchen idealiſtiſchen Philoſophie eine neue Staatslehre hervor, die, je tiefer ſie ſich ſelbſt philoſophiſch begründete, um ſo eingreifendere Forderungen zur Umwandlung, ja Neugründung

des Staats aufstellen mußte. Und so erwies sich uns als höchste, alles in sich zusammenbegreifende Aufgabe der Kunst das lebendige Kunstwerk des Staats. Und weil sie aus diesen drei Quellen sich nährte, hat sich die deutsche Wissenschaft und Bildung mit den Fragen des Staats und der Geschichte aufs tiefste befaßt. Sie hat sich selbst willig in den Dienst des Staates gestellt. Aber nicht dessen, der ist, sondern der werden soll.

Allein damit sieht sie sich nun erst vor die schwerste Aufgabe gestellt. Denn himmelweit entfernt von dem Staat, der werden soll, ist der, der ist. Er aber hat das Feld inne; wie es ihm abkämpfen? Wie dem Staate, der werden soll, zum Dasein helfen? Das aber wäre nicht bloß die letzte Krönung des Baues, die allenfalls ferner Zukunft vorbehalten bleiben dürfte; sondern das Universum des Menschentums, das die deutsche Bildung im Sinn hat, bleibt verstümmelt ohne diese Krone, es bleibt fort und fort in Frage gestellt, nicht bloß hinsichtlich seiner letzten Vollendung, sondern seines Bestandes überhaupt. Solange nicht die Seele nach ihrem Bedürfnis ihren Leib sich zu gestalten die Kraft beweist, wird sie durch ihn verunstaltet und, wenn sie denn nicht zu töten ist, doch grausam verstümmelt.

Auch hat sie sich schon viel zu tief in die „Welt" eingelassen, um jetzt furchtsam und feig wieder vor ihr zurückzufliehen. Das Wort will endlich Fleisch werden, das Reich Gottes hier auf Erden sich fest gründen. Darum aber ist zu kämpfen. Denn drohend wie nie hat jetzt die seelenlose, seelenverwüstende Gewalt des Widergeistes, der den Geist spielt, sich aufgereckt. Das Mittel, das den Zweck verschlingt, bedroht alles Eigenleben der Seele, von innen wie von außen. Die innere Bedrohung ist die ungleich stärkere, bei uns wie bei den Andern. Für uns aber kann nur die Frage sein: Wird unsres Volkes Seele die göttliche Energie beweisen, gegen die Gewalt des Seelenlosen sich nicht nur zu halten, sondern sie in ihren Dienst zu zwingen?

Keine Berufung auf unsere große Vergangenheit gibt darauf die hinreichende Antwort. So wie die Mystiker sagen: Uns ist nicht damit geholfen, daß Christus einmal erschienen ist, wir müssen alle Christi werden, so hilft es uns nichts, daß ein Eckehart, ein Luther gelebt hat, und ein Kant und Fichte, ein Rembrandt, Goethe, Beethoven. Alles geschichtliche Erinnern ist solange eitel Ballast, als nicht, in einem wahren Erinnern, der volle seelische Innengehalt des geschichtlich Erlebten in uns selbst eingeht, in unsern Seelen voll wiederersteht und noch fort und fort sich vertieft. Nicht hinter uns liegt das Heil, noch in weiten Fernen vor uns. Als ewiges Ziel liegt es überhaupt in keiner Zeit, es besteht nur an sich; das aber bedeutet

für die erlebende Seele: im ewigen Nu des Erlebens. Da heißt es kämpfen und das Reich der Seele nicht bloß behaupten, sondern ewig neu errichten.

Das besage uns die Losung: Kultur, nicht Zivilisation. Herrschaft des Zwecks über das Mittel, nicht des Mittels über den Zweck; der Seele über den Leib, nicht des Leibes über die Seele. „Laßt uns Menschen werden, damit wir wieder Bürger, damit wir wieder Staaten werden können": so mahnte vor hundert Jahren, im Rückblick auf die Wirren der Napoleonischen Zeit, Johann Heinrich Pestalozzi. Das wollte nicht besagen, daß das Bürgertum, der Staat, der Zweck, das Menschentum bloß das Mittel dazu sei; sondern: allein damit wird der Mensch auch Bürger des Staats, daß er sein Menschtum zur vollen Entfaltung bringt. Denn des Menschen Seele lebt nicht ohne diesen Leib, und sie kann dauernd nicht leben in einem Leibe, den nicht sie selbst sich, ihrem Zwecke angemessen, gebaut hat. In Wahrheit hat sie ihn sich selber gefügt. Der Staat, wie er nun ist, im Guten wie im Schlimmen, ist ihr Leib, ihr eigen Werk, sie hat ihn zu verantworten, für ihn einzustehen. Ist er verkehrt, so ist es ihre Verkehrtheit, und er wird nicht eher heil werden, als sie selbst heil geworden ist und damit auch die Kraft beweist, ihn zu heilen.

Ganz dies ist Pestalozzis Meinung. Ihm war die Gefahr greifbar entgegengetreten in der Erscheinung Napoleons. Er war ihm der „unvergleichliche Dienstmann", der nicht seinen Herrn fand und darum selber den Herrn zu spielen gezwungen war. „Er sagte zum Menschengeschlecht wie zu einem einzigen Mann: Geh hin! und es ging hin; Komm her! und es kam her." Mit dieser seltenen Kraft aber hat er der Menschheit „ein Licht angezündet über die Natur der Souveränität, über den Sinn des gesellschaftlichen Regierens und Gehorchens, Freiseins und Freiseinwollens, wie, solange unser Weltteil bevölkert ist, noch keines auf demselben brannte". Seine Erscheinung war also notwendig. Das Ungeheure, das er vollbrachte, war, daß er rücksichtslos den Menschen dem Staat opferte, ihn ganz, das Kind im Mutterleib, als Staatsgut ansprach. „Er sagte damit nichts weniger als: Der Mensch gehört der Welt, er gehört nicht mehr Gott und nicht mehr sich selbst." Heute ist es nicht mehr eine einzelne Person, die solch grauenhafte Gewalt sich anmaßen kann, sondern es ist die finstere, unpersönliche Macht des profitgierigen Kapitals, das den Staat und durch ihn den Menschen in seiner Fron hält. Tief eingedrungen ist schon die traurige Vorstellung, daß seiner Allgewalt, weil seiner eignen Selbstsucht, der Mensch rettungslos verfallen sei. Denn der Mensch sei

das Geschöpf der Umstände, Leben, auch bis zum Höchsten hinauf, nur Kampf ums Dasein und um den Futterplatz. Auch darauf hat Pestalozzi die rechte Antwort gefunden: Ja, es ist wahr, die Umstände machen den Menschen. Aber es ist ebenso wahr: der Mensch macht die Umstände, durch das, was er tut und was er geschehen läßt. Also, wenn die Umstände ihn verderben, so ist es seine Sache, sie so zu wandeln, daß sie ihn nicht mehr verderben, sondern fördern müssen. Das Ergebnis ist: der Erziehungsstaat. — Pestalozzi zieht, als Schüler Rousseaus, auch die Möglichkeit eines gesellschaftlosen Zustands in Betracht. Klarer als Rousseau, sieht er ihn in zweifacher Gestalt, am Anfang und am Ende der Menschheitsentwicklung; so aber wie so nur als ideale Grenze. Der eine liegt in ewigen Fernen hinter, der andre in ewigen Fernen vor uns. Der letztere wäre kein andrer, als den die Bergpredigt als ideales Ziel aufstellt: der Zustand eines durchaus gewaltlosen, sorglosen, schuldlosen, damit staat- und eigentumslosen Daseins, ebenso weit jenseits von Recht und Unrecht, wie Rousseaus Naturstand diesseits beider gedacht war. Der wirkliche Zustand des Menschen aber liegt, als „Mittelstand", allzeit zwischen diesen idealen Grenzen, die gar nichts bezeichnen, was je existieren könnte, sondern nur dienen, die Richtung, woher und wohin, auszudrücken. Der Mensch der Wirklichkeit kann ohne gesellschaftliche Ordnung nicht bestehen, aber ihm ist die Aufgabe gestellt, diese zum Mittel einer Erziehung zu gestalten, die den Menschen, ganz aus dem Sinnlichsten seines natürlichen Daseins heraus, durch ganz sinnliche Veranstaltungen, dem unerfüllbaren Ideal eines schuldlosen Daseins schrittweis näher bringt, die Spuren seiner ursprünglichen Tierheit aber, der unbezwungenen Naturgewalt in ihm nach und nach austilgt. Denn das ist das Unterscheidende des Menschseins, daß das Wollen dem Können gebiete, daß die Seele Herr sei über die rohe Kraft und, statt ihr untertan zu sein, sie sich untertan mache.

Das aber würde bedeuten, daß die bloße Gesellschaft sich vertieft zur Gemeinschaft. Was besagt dies? In der Gemeinschaft steht einer für alle, alle für einen. In bloßer Gesellschaft steht im Grunde, wie im Tierzustand, jeder gegen jeden. Unter abstrakt gleichen, d. h. künstlich gleichgestellten, wirklich sehr ungleichen, innerlich unverbundenen Ansprüchen Einzelner, die mit einander ausschließenden Anteilen an denselben, ihnen allen gleich äußerlichen Gütern oder Werten beteiligt sein wollen, stellt in mechanischem Ausgleich nur ein von Augenblick zu Augenblick schwankendes, schwebendes, daher stets bedrohtes Gleichgewicht sich her. In

ſolcher Scheingleichheit dünkt ein jeder ſich frei, in Wahrheit iſt jeder der Knecht aller, nie wirklich willenseins mit ihm, ſondern nur äußerlich angebunden, immer mit geheimem Vorbehalt, ſich, wo es nur geht, von der Kette loszumachen, den Andern aber gebunden zu halten. In wahrer Gemeinſchaft dagegen ſind und bleiben die Einzelnen, als von Haus aus zueinander gehörige, weil aus einer Wurzel nach einem Bildungsgeſetz hervorgewachſene, daher artgleiche und durch ſolche wahre Gleichheit innerlich geeinte Glieder, feſt miteinander verbunden zu gemeinſamem Wirken an einem Werk, das jeder Einzelne wie die Allheit ganz als ihr eigen empfindet und weiß. So ſtehen beide, Individuum und Gemeinſchaft, nicht länger einander beſchränkend gegenüber, ſondern bedingen ſich gegenſeitig. Jeder Mangel an Individuität iſt zugleich Mangel an Gemeinſchaft, jeder Reichtum des einen auch Reichtum des andern, und umgekehrt. Keiner wird geopfert; wo auch nur einer geopfert wird, wird er es nicht für die Geſamtheit (die ja ihn ſelbſt einſchließt), ſondern für die übrigen (ihn ausgeſchloſſen); gälte das nun für alle, dann bliebe nichts übrig, wofür ſie geopfert würden. Wo alſo je die Gefahr einer Opferung vorliegt, iſt es ſchon ein ſicherer Beweis, daß nicht wahre Gemeinſchaft beſteht; die will und kann keinen Einzelnen entbehren.

So gemeinſchaftlich aber iſt an ſich für den Menſchen nichts Geringeres als ſein ganzes Menſchtum. Alſo iſt nur durch volle Teilnahme aller am ganzen Menſchentum wahre Menſchengemeinſchaft möglich. Solcher Art iſt die Gemeinſchaft der Wiſſenſchaft, überhaupt der Erkenntnis; die Gemeinſchaft der Sprachüberlieferung mit dem ganzen Schatz von geiſtigem Inhalt, den ſie von Geſchlecht zu Geſchlecht der die gleiche Sprache Redenden beſtändig mehrend übermacht; ſo die Gemeinſchaft der Sitte, der natürlichen Bande des Hauſes, der Gemeinde, des wahren Staats, zuletzt die ideale Gemeinſchaft der Menſchenfamilie, des Menſchenſtaats, unter Gott dem Vater und Herrn; ſo die Gemeinſchaft der Kunſt, da, wo eine ſolche noch unverkümmert beſteht, das Ganze des menſchlichen Zuſammenlebens durchdringt und zum idealen Kunſtwerk geſtaltet. So wird es ganz durchſichtig, daß gerade die tiefſte Gemeinſchaft, nur ſie, befreit, und nur ihr Mangel knechtet; daß gerade die innerſte Freiheit der Gemeinſchaft zu- und nicht von ihr wegſtrebt; denn ſie weiß, daß ſie nur an ihr ihren Halt und Grund findet. Vielmehr Sonderung, Abſcheidung engt ein; nur innere Enge ſondert ſich ab. Allheit, Unendlichkeit hat Raum für jede geſunde Eigenart, ohne Ausſchluß und Abbruch. So wird Wiſſenſchaft,

Kunſt, Religion gerade im innigſten Zuſammenſchluß niemals ausſchließend. Damit erhält erſt die Freiheit den vollen Sinn der Autonomie. Jeder weiß ſich ſelbſt voll als Mitſchöpfer, Mitgeſetzgeber der Gemeinſchaft und darf nicht nur, ſondern ſoll dem gemeinſamen Geſetz (es iſt weit genug dazu) die beſtimmteſte, eigenſte Anwendung auf ſich ſelbſt, auf ſeine eigne, freie Selbſtbildung geben, ſeine beſondere Lebensaufgabe und Lebensgeſtaltung in ihm gründen, nicht ſie von fremder Gewalt ſich beſtimmen laſſen.

Und noch das Merkmal der echten Gemeinſchaft darf hier nicht ausgelaſſen werden: ſie iſt, eben zufolge ihrer Unendlichkeit, nichts Starres, Gegebenes, jemals Abgeſchloſſenes und Abſchließendes; ſie lebt, unerſchöpflich lebendig, nur im Werden, im Akt. Sie wendet ſich daher mit unbefangener Kritik gegen die jeweils vorliegende endliche, ſeiende Geſtalt des menſchlichen Zuſammenlebens, ohne je beſorgen zu müſſen, es könnte die Gemeinſchaft dadurch geſprengt werden. Vielmehr gerade ſo bleibt ſie ſtets erhalten, indem ſie ſich zugleich fort und fort vertieft. Erſtarrung wäre ihr Tod. Gemeinſchaft iſt alſo kein ſtatiſches, ſondern ein dynamiſches, kein mechaniſches, ſondern ein organiſches Verhältnis, nicht unter einem toten „Begriff", ſondern unter einer lebendigen „Idee" zu faſſen; ewige Aufgabe, gerade damit ſo wirklich wie nichts andres; volle Aktlebendigkeit, nicht ein bloßes Fernziel. Was ſie werden will, iſt ſchon in ihr als lebendiger Antrieb, als Liebe, als Eros, der das lebendigſte, innerſte Leben, wahrſte Wirklichkeit iſt.

Aber wieſo iſt das Staat? Heißt nicht Status „Stand"? — Gewiß. Aber das gilt nur von dem Staat, welcher „iſt", im gemeinen Sinne zeit-räumlichen Daſeins. Dieſer Staat ſoll erſt Gemeinſchaft werden; ſofern in ihm überhaupt Leben iſt, will er es werden, und iſt es im Werden, in der Liebe. Was er zur Zeit iſt, will nur angeſehen ſein als jeweils erreichte Station im Prozeß ſeines Werdens. Wie ein „Satz" der Wiſſenſchaft als ſolcher zwar ſeinen abgegrenzten Inhalt hat, aber ein Satz der Wiſſenſchaft nur damit iſt, daß er im ewigen Gang des Wiſſenſchaffens lebendig wirkſam bleibt, fortzeugend weiter lebt. Daraus verſteht ſich der weſentliche Zuſammenhang der Begriffe Staat und Geſchichte. Der Staat exiſtiert nur in ſeiner Geſchichte, Geſchichte nur im Werden und Entwerden des Staats, in ſeiner ſtändigen Selbſtbildung zur beſeelten Gemeinſchaft; deren ideale Vollendung allerdings jeden bloß „ſeienden" Staat aufheben würden. Das iſt erſt der volle Sinn des Kulturſtaats, als des echten Menſchenſtaats.

Daß nun dies die deutſche Auffaſſung des Staats iſt, das zu begründen darf ein kurzer geſchichtlicher Rückblick nicht geſpart werden.

Die Urform des ſozialen Zuſammenlebens iſt überall die Gemeinſchaft. Aber erſt mit der Spaltung, mit dem bloß geſellſchaftlichen, vertragsmäßigen Verhältnis der Einzelnen und der Völker untereinander beginnt der große Prozeß der Geſchichte. An ihr zerbricht Griechenland. Rom beweiſt nachhaltigere Kraft ſtaatlicher Selbſtbehauptung eben damit, daß es ſich auf die Phaſe der „Geſellſchaft" beſſer einzurichten weiß. Aber mitten in dieſe Phaſe hinein wirft das Chriſtentum die ungeheure Forderung, nicht des Rückgangs zur Urgemeinſchaft, ſondern der Erkämpfung einer neuen, wahreren, geiſtigeren Gemeinſchaft, mitten hindurch durch die Entzweiung. Der römiſche Staatsbegriff beugt ſich der neuen Forderung, aber gibt ſich damit nicht auf; es wird daraus ein neuer, der Auguſtiniſche Begriff des Gottesſtaats — und ſeiner irdiſchen Vertretung: der Kirche Roms. Zugleich treten die Nordvölker in die Geſchichte ein, unter ihnen, als das ſtärkſte, das Volk der Germanen. Es nimmt, wie kein andres, die Loſung des Chriſtentums auf. Es begreift ganz: Erſt muß das Innere rein ſein! Aber es nimmt dies „erſt" zu buchſtäblich: im Streben, von innen nach außen das Gottesreich zu gründen, hat es lange den äußeren Aufbau ſeines nationalen Lebens nicht etwa fahrläſſig verſäumt, ſondern bewußt geopfert. Denn von Haus aus iſt es und bleibt allzeit auf tatfeſten Stand im Wirklichen gerichtet, es muß, gerade aus innerſtem ſeeliſchem Trieb, arbeiten, ſchaffen, kämpfen. Aber weil kein äußeres, abgrenzbares, endliches Ziel ihm genügen will, iſt es für die, die daran genug haben, ſtets ein leichtes, den Vorſprung vor ihm zu gewinnen. So wird der Deutſche im Mittelalter der echte „Chriſtophorus"; er trägt das Chriſtkindlein auf ſeiner Schulter, beugt ſich willig unter die ſchwere, immer ſchwerere Laſt, droht unter ihr zuſammenzubrechen. Gerade je mehr die Formen ſeines ſozialen Lebens ſeiner ſeeliſchen Eigenart angepaßt ſind, um ſo weniger ſind ſie ein taugliches Rüſtzeug gegen die äußeren Gewalten, gegen die er ſich zu behaupten hat. Beſonders gegen die Macht, die unter dem gleißenden Scheine des rein geiſtigen Imperiums in Wahrheit univerſale Weltgewalt anſtrebt: die Kirche Roms, nicht ſofern ſie chriſtlich iſt, ſondern ſofern in ihr heimlich das alte Rom fortlebt, erweiſt ſich die einzig auf perſönliches Treuverhältnis gegründete Kaiſergewalt, die der große Franke dem Deutſchen als gefährliches Erbe hinterlaſſen hat, zuletzt deshalb wehrlos, weil ſie an das, was ſie äußer-

lich bekämpfen muß, innerlich ſelbſt gebunden iſt. Dieſe Gewiſſensbindung mußte zuerſt, von innen her, überwunden werden. Sie wird überwunden mit dem Zuſammenbruch der mittelalterlichen Weltanſchauung, der das Ergebnis der Kreuzzüge war. Aber zugleich damit ſtürzt der deutſche Staatsaufbau in ſeiner mittelalterlichen Form in ſich zuſammen. Das „Reich“ wird zu Spott und Hohn.

Doch ungebrochen zeigt ſich die innere Stärke des Deutſchen. In lebendig kräftigen Einzelbildungen großenteils neuer Art bewährt er gerade nun eine ſozial geſtaltende Kraft, wie nicht leicht unter ähnlichen äußern und innern Schwierigkeiten ein andres Volk ſie bewieſen hat. Noch immer aber bleibt auf die Treue von Perſon zu Perſon faſt alles geſtellt. Zwar an Gewaltübung fehlt es nicht, weil auch die neuen ſozialen Ordnungen eben in ihrer Unmittelbarkeit vorerſt nur im nächſten Bereich Frieden zu ſchaffen vermögen. Aber der ſo in engern Kreiſen erwachſende Ordnungsgeiſt wird mehr und mehr doch der Gewalt Herr; ein allgemein friedſamer Zuſtand bahnt ſich zuſehends deutlicher an.

Noch Luther, der das bürgerliche Leben faſt einzig unter dem Geſichtspunkt der Beziehung zwiſchen Obrigkeit und Untertan ins Auge faßt, lebt dennoch ganz in der Grundvorſtellung einer unmittelbaren, perſönlichen gegenſeitigen Treupflicht; einer natürlichen Verbundenheit viel mehr durch Liebe als durch Geſetz. Liebe, und freilich Vernunft, ſollten das Geſetz ſo gut wie entbehrlich machen, ſie bedürfen an ſich ſeiner nicht. Die Treupflicht aber gilt faſt mehr noch der Obrigkeit als dem Untergebenen, der ungerechtem Befehl zu gehorchen keineswegs verpflichtet iſt, denn „wider Recht gebührt niemand zu tun“. Der Fürſt und Herr aber ſoll wiſſen, daß er „nicht eine Perſon iſt für ſich ſelbſt, ſondern für Andere“. Er ſoll nicht alſo denken: Land und Leute ſind mein, ich will's machen, wie mir's gefällt, ſondern alſo: Ich bin des Landes und der Leute, ich ſoll's machen, wie es ihnen nütz und gut iſt. Nicht ſoll ich ſuchen, wie ich hoch fahre und herrſche, ſondern wie ſie mit gutem Frieden beſchützt und verteidigt werden. Ein Fürſt ſoll an ſeinen Untertanen nicht das Seine ſuchen, ſondern das Ihre, ihnen dienen mit ſeinem Amt und allein dahin regieren, daß ſie Gut und Nutzen davon haben und nicht er. Er ſoll darum auch nicht aus Mutwillen Krieg anfangen; dann wird er erfahren, daß „Andere auch Fäuſte haben und jenſeits der Berge auch Leute wohnen“. Denn „es iſt jetzt nicht mehr eine Welt wie vorzeiten, da ihr die Leute wie das Wild jagtet und triebet. Darum laßt eure Frevel und Gewalt und

denkt, daß ihr mit Recht handelt". Kriegsluſt iſt des Teufels. Ein andres iſt Notkrieg; der iſt „ein menſchlicher Unfall; dem helfe Gott". Im Innern aber ſoll der Fürſt ſelbſt nach dem Rechten ſehn, nicht ſeine Räte, die „großen Hanſen", nach Willkür ſchalten und walten laſſen. „Wie ein Fuhrmann ſeinen Roſſen und Wagen vertraut, die er treibt, aber er läßt ſie nicht von ihnen ſelber fahren, ſondern hält Zaum und Geißel in der Hand und ſchläft nicht", ſo ſoll der Fürſt ſeines Amtes warten, „wie ein jeglicher ſeines Berufs und alle Kreatur ihres Werks." — Über alles aber geht ihm doch das Heil der Seele. Er erkämpft es dem ganzen Volke, es fühlt darin zum erſtenmal, für einen wundervollen, nur zu raſch enteilten Augenblick, ſich ganz, im Innerſten eins. Luther ſelbſt empfindet es, wird davon mitgeriſſen — der entſcheidende Augenblick der nationalen Einigung ſcheint gekommen. Allein er wird verſäumt. Warum? Weil noch lange nicht ernſt genug die Seele des Deutſchen ſich durchdrungen hat mit der Notwendigkeit, Rüſtung und Schwert bereit zu halten zum nun einmal nötigen äußeren Kampf und Sieg: ſo konnte es geſchehen, daß die gefeſtigtere Staatsgewalt des Weſtens, daß das ſpaniſche Kaiſertum, verbündet mit der noch einmal ſich aufrichtenden Gewalt der Kirche, der ſcheinbar ſo jugendkräftigen Bewegung Herr wurde. Abermals ſieht ſich Deutſchland zu Boden geworfen, es mochte ſcheinen, zum Niewiederaufſtehn.

Doch erhebt es ſich wieder — unerſchütterlich ſeinem Weſen treu: aus innerer, ſeeliſcher Kraft. In Religion, Kunſt, Philoſophie baut der Deutſche Welten des Geiſtes in noch nicht dageweſener Fülle, Innerlichkeit, Eigenheit, und erringt darin, nun endlich, das ihm ſo Schwere: die Kraft der Formung; überwindet die verhängnisvolle Vereinzelung der ſozialen wie individualen Lebensgeſtaltung; arbeitet ſich hinauf zu einem hochgeiſtigen Humanismus, innerhalb deſſen doch Raum bleibt, vielmehr nun erſt Raum wird für ein nicht minder hochgeiſtig nationales Bewußtſein, aus dem ein deutſches Staatsbewußtſein endlich erwachſen konnte und erwachſen iſt.

Aber inzwiſchen iſt die große Wandlung der politiſchen Begriffe eingetreten. Fürſtengewalt, verbündet dem römiſchen, ganz auf Machtbehauptung gerichteten Recht, führt das Regiment; die naturrechtliche Lehre vom Recht als „Vertrag" iſt allgemein durchgedrungen. Viel zu arglos hatte Luther darauf vertraut, daß auch fortan, da doch alle, Regierende wie Regierte, unter Chriſti Gebot, unter dem Gebot der Liebe ſtänden, auch im äußerlichen Recht Liebe, Treue und Menſchenvernunft

walten, nicht die Gewalt triumphieren werde. Ganz zwar hat er sich damit nicht verrechnet. Ein Friedrich II. folgert gerade aus der rückhaltlos anerkannten Voraussetzung des gesellschaftlichen Vertrags die gegenseitige Treupflicht zwischen Herrscher und Untergebenen. Die höhere Rangstellung begründet nur strengere Verpflichtung; der Monarch, „weit entfernt, der unbeschränkte Herr seines Volkes zu sein, ist selbst nichts als sein erster Diener". Noch er denkt das Verhältnis zwischen Fürst und Volk durchaus persönlich, sittlich, als Sache des Gewissens, zuletzt — der Liebe. „Diese armen Leute opfern sich für mich, und ich sollte mich nicht für sie opfern?" Ganz wie Sokrates in Platons Kriton, läßt er das Vaterland selbst in Person auftreten und fragen: „Wenn das Vaterland alles für euch tut, werdet ihr nichts für das Vaterland tun?" Die Antwort lautet, ganz wie dort: „Ja, ich bekenne, daß ich dir alles verdanke, ich bin innig und unauflöslich an dich gekettet, meine Liebe und Dankbarkeit wird nur mit meinem Leben aufhören. Dieses Leben ist selbst dein Geschenk; wenn du es von mir zurückverlangst, werde ich es dir mit Freuden opfern." So tief wurzelt die Gesinnung der Gemeinschaft im Deutschen. Dieser Geist, darf man sagen, waltete damals und waltet noch in allen Stufen unsres Beamtentums, unsrer Verwaltung, unsrer Rechtspflege, im Verkehrs- und Finanzwesen, in der ganzen wirtschaftlichen Fürsorge des Staats, im Heereswesen, in der öffentlichen Erziehung, in der damals erst zur Wahrheit gewordenen freien Wissenschaftspflege der Universitäten unter dem Schirme des Staats, mit einem Wort in allem.

Indessen die Tage des patriarchalischen Regiments waren gezählt. Die Vertragstheorie zieht in der französischen Revolution ihre härtesten Konsequenzen, ihre Ideen scheinen die Welt erobern, alles umstürzen zu sollen. Auch Deutschland verschließt sich ihnen nicht, aber nimmt sie auf seine Art auf, und sie erfahren dadurch eine tiefgreifende Umgestaltung. Die lange schon wirksame konzentrative Tendenz kommt zum Siege; nur dadurch war Deutschland imstande, den Sturm von Westen, auch so nur unter schwersten Erschütterungen, zu überstehen. Aber ihr wird ein Gegengewicht geschaffen in einer starken Beteiligung des Volkes, wenigstens in seiner Oberschicht, an der Verwaltung seiner Angelegenheiten von unten auf in Gemeinde, Kreis, Provinz, durch alle diese Zwischenglieder mittelbar, dann nach und nach auch unmittelbar durch selbstgewählte Vertretungen, im Gesamtstaat. Die Einheit des Staatswillens, Rousseaus „Gemeinwille", ja „Gemein-Ich", soll, gerade im Unterschied von der abstrakten

Gleichheit der Einzelperſonen in undifferenzierter Maſſe — die doch nur das Gegenbild der unterſchiedsloſen Gleichheit der Regierten unter dem das „Ich“ des Staats darſtellenden Herrſcherwillen des Einzelnen iſt — ſich vielmehr aufrichten als natürlich gegliederte, organiſche Vereinigung der ſozialen Faktoren, die ſo erſt ein Volk ausmachen. Sie fordert darum die monarchiſche Spitze: ſie konſtituiert ſich als Einheit von Volkswillen und Königswillen. Denn, als lebendige Einheit, hat ſie ihren Sitz nicht in der Peripherie, noch im Zentrum, ſondern in der Wechſelbeziehung beider.

Das iſt die Geſinnung, die in den Steinſchen Reformen maßgeblich wird. Es ſollte „der Bürger durch Teilnahme an der Geſetzgebung, Beaufſichtigung und Verwaltung mehr Bürgerſinn und Bürgergeſchick erhalten“, dadurch zugleich „für ſich ſelbſt ſittlicher werden und ſeinem Gewerbe und individuellen Leben, indem er beide an das Wohl der Mitbürger knüpft, eine höhere Geltung“ geben. Es war die Abſicht der großen Reformen: „die Disharmonie, die im Volke ſtattfindet, aufzuheben, den Kampf der Stände unter ſich, der uns unglücklich machte, zu vernichten, geſetzlich die Möglichkeit aufzuſtellen, daß jeder im Volke ſeine Kräfte frei in moraliſcher Richtung entwickeln könne“. Der Unterricht der Jugend, ein Unterricht, der nach Peſtalozzis Prinzipien „jede Geiſteskraft von innen heraus entwickelt“, ſollte dazu das Seine beitragen, zugleich die eigne Beteiligung der Bürger am Staate ſelbſt ihnen zur wirkſamſten Erziehung werden. Die Idee des Erziehungs- und Gemeinſchaftsſtaats wird gleichzeitig von philoſophiſcher Seite, beſonders durch Fichte klar aufgeſtellt, durch ſeine „Reden an die deutſche Nation“ wenigſtens ihren Hochgebildeten tief eingeprägt.

Der ſiegreiche Freiheitskampf war die Frucht der ſo endlich erwachten Staatsgeſinnung des deutſchen Bürgertums. Das Volk der Träumer war aufgeſtanden zur Tat. Die innere Befreiung durch unſere klaſſiſche Dichtung und Philoſophie hat nicht nur geiſtige Kräfte in reicher Fülle in unſerem Volke entbunden, ſondern ſie hat das Feld ihrer kraftvollſten Betätigung gefunden im Staat; nicht mehr bloß der „Idee des Staates im Himmel“, als dem Haupte einer „unſichtbaren Kirche“ (nach Schön), ſondern im gegebenen, preußiſch-deutſchen Staat. Überaus ſtark war der Anteil der Philoſophie an dieſer tiefen Wandlung. War Friedrich ein Philoſoph auf dem Königsthron geweſen, ſo waren jetzt die führenden Staatsmänner alle, die Stein und Schön, Boyen, Clauſewitz, Nicolovius, Süvern, Niebuhr, Humboldt, mit einem Wort alle, durch die Schule der

Philoſophie gegangen. Aber eben nach der Weiſung dieſer durchaus aktiviſtiſchen Philoſophie war die Nation der romantiſchen Literaturſchwärmerei endlich entwachſen und zum handelnden Leben im Staate gereift. Ein Niebuhr beobachtet den Rückgang des nur geiſtigen Lebens, und „Glaube nur nicht", ſchreibt er 1814, „daß ich das für einen großen Verluſt halte". Aber er erkennt gleichzeitig: Preußen, „das gemeinſame Vaterland eines jeden Deutſchen, der ſich in Wiſſenſchaften, in den Waffen, in der Verwaltung auszeichnet", konnte nur „auf einer geiſtigen und moraliſchen Baſis beſtehen". Groß aber waren die Ergebniſſe: die Erſtarkung des ganzen wirtſchaftlichen und politiſchen Lebens, die Verallgemeinerung und mächtige Vertiefung der Volksbildung bis zum letzten Armenkinde herab. Die ſtetige Hebung der Tüchtigkeit, der pflichttreuen Arbeit jedes Berufs befähigte die Nation, in die große neue Entwicklung der Induſtrie und des Welthandels als eine der ſtärkſten, bald die ſtärkſte Kraft einzutreten.

Aber damit bereitet ſich nun eine neue, verhängnisvolle Wendung vor, die gerade für dieſe deutſche Staatsauffaſſung die gefährlichſte Kriſe bedeutet. Dringend bedurfte die Nation der Entbindung ihrer wirtſchaftlichen Kraft. Ohne ſie hätte ihrer politiſchen Organiſation wie ihrer intenſiven Bildungsarbeit der geſunde Erdgrund gemangelt, aus dem allein ſich beide dauernd nähren und kräftig erhalten können. Das Beſtreben, Einheit und Macht der Nation durch die Befreiung und rechte Lenkung der nationalen Produktivkraft zu ſichern, trug ſeine unantaſtbare Berechtigung in ſich. So ſpricht beſonders Friedrich Liſt es aus: der Mangel ſolcher Macht hätte alles, was wir beſitzen, nicht nur den Reichtum, ſondern auch die produktiven Kräfte, unſere Kultur, unſere Freiheit, ja unſere Nationalſelbſtändigkeit den an wirtſchaftlicher und politiſcher Macht bis dahin uns weit überlegenen Völkern des Weſtens völlig in die Hand geliefert. Aber, anfangs kaum merklich, dann immer ſichtbarer, unverhüllter kehrt das Verhältnis von Mittel und Zweck ſich um. „Aller Aufwand auf den Unterricht der Jugend, auf die Pflegung des Rechts, auf die Verteidigung der Nation", lieſt man bei demſelben Schriftſteller, „iſt eine Zerſtörung von Werten zugunſten der produktiven Kraft. Die Nation muß materielle Güter aufopfern und entbehren, um geiſtige oder geſellſchaftliche Kräfte zu erwerben: ſie muß gegenwärtige Vorteile aufopfern, um ſich zukünftige zu ſichern". Denn gerade durch ihre geiſtige Natur hat die Nation ſich wiedergeboren: „Anſtatt daß anderswo die höhere Geiſtesbildung mehr aus der Entwicklung der materiellen Pro-

duktivkräfte erfolgte, ist in Deutschland die Entwicklung der materiellen Produktivkräfte hauptsächlich aus der ihr vorangegangenen Geistesbildung erwachsen." Das ist als tatsächliche Feststellung unanfechtbar richtig. Aber doch legt schon hier die Gefahr sich nahe, daß die materielle Macht und Kraft als der wesentliche *Zweck*, die staatliche Ordnung wie die geistig-sittliche Bildung als bloße *Mittel* zur Erhaltung und Steigerung — ungemessenen Steigerung der wirtschaftlichen Kraft und der nur in dieser gegründeten, d. i. materiellen, politischen Macht angesehen wird.

Und allzu Vieles traf zusammen, diese gefährliche Wendung nur immer zu bestärken und ihrer selbst sicher zu machen. Die Philosophie des deutschen Idealismus schien sich erschöpft zu haben; sie ist seit dem Tode Hegels erloschen. Der gleichzeitige siegreiche Aufschwung der Naturwissenschaft mit ihrem durch die Entdeckung des Energiegesetzes wie noch nie gesicherten Determinismus; Darwins Ersetzung der alten, teleologisch gerichteten Biologie durch die mechanistische Lehre vom Überleben des Lebensfähigsten im unerbittlichen Kampf ums Dasein; mehr noch die für jedes Auge sichtbaren, überwältigenden Fortschritte der Technik, die der Herrschaft des Menschen über die Natur unerhörten Zuwachs bringt, aber gleichzeitig ihn selbst, all seinen Arbeitseinsatz nur als *ein* Rädchen mehr an dem ungeheuren Arbeitsmechanismus der Natur erscheinen läßt; weit am wirksamsten aber die Verführung des *Erfolgs*: das fast schwindelnde Emporschnellen der allenthalben, im kleinsten wie im größten greifbar sich bekundenden *Macht der Bewältigung* nicht bloß der Dinge und Verhältnisse draußen, nicht bloß der physischen Kräfte des Menschen, sondern selbst seiner geistigen und sittlichen Betätigung, die wie magisch gezogen immer ausschließlicher sich selbst in den Dienst der bloßen Machtsteigerung zu stellen scheint, denn das sei der „Fortschritt": das alles drängt unwiderstehlich in die gleiche Richtung der rückhaltlosen Machtanbetung; der willigen Aufopferung jedes auch geistigsten Wertes, der nicht, unmittelbar oder mittelbar, dem alleinigen Zwecke der unbegrenzten Machtsteigerung dienen will. Es sind nicht mehr einfach die alten drei Teufel: Habsucht, Ehrsucht, Herrschsucht, die wie von jeher dem Menschen auflauern; ihrer wäre der doch nie erstorbene ethische Idealismus des Deutschen wohl Herr geworden; sondern es ist etwas diesen allen Überlegenes, das mit dem größten Scheine eines nicht zu überbietenden, letztgültig *Objektiven* imponiert. Man weiht sich dem Dienste der Macht, nicht um des Habens und Genießens, nicht um des Prahlens und Protzens

willen vor Andern und vor sich selbst, nicht aus dem bloßen Reize des Befehlens und Herrseins, sondern rein ihrer selbst wegen. Das nackte Können empfindet man als etwas, gegen und über das nichts andres — kann. Was hätte denn Macht über die Macht? Und so glaubt man, indem man diesem Letzten und Höchsten sich verschreibt, sich selbst auf die höchste Höhe zu schwingen, die der Mensch, selbst das Geschöpf, nicht der Schöpfer der Macht, erschwingen mag. Daß dabei mit Material und Kräften entsetzlicher Raubbau getrieben, die Fundamente der Macht des Menschen geradezu untergraben werden, wird ebenso übersehen, wie, daß durch die neue „Weltanschauung" die köstlichsten Besitztümer ihm rettungslos verloren gehen. Still und unvermerkt verläßt — Gott seinen Thron im menschlichen Herzen; ein finstres Fatum nimmt ihn, wie selbstverständlich, in Besitz. Das Kunstwerk „Leben", an dem die vormalige Menschheit andächtig glaubend geschafft hatte, wandelt sich in ein tief häßliches System erkünstelter Verkleidungen des grausen Götzen, den in seiner nackten Gestalt freilich, wie das Bild von Sais, kein sterbliches Auge zu sehen ertragen könnte. Wissenschaft selbst sieht sich, auf der Höhe ihres Scheintriumphs, in Wahrheit kläglich verarmt, da sie Menschen und Menschenwert überhaupt nicht mehr kennen darf. Alle Schöpferfreiheit und -freude, alle innere Höhe und Reinheit, aller echte Sieg des Geistes und Willens, alle Gotteskraft der Seele wird verleugnet, muß verleugnet werden. Der Zusammenbruch konnte nicht ausbleiben, er ist nun da; er steht endlich jedem, der nicht an der Seele ganz erblindet ist oder wie absichtlich sich selber blendet, in furchtbarer Größe vor Augen.

Die traurige Lage der untersten, der arbeitenden Schicht ließ zuerst die Denkenden auf die drohende Gefahr aufmerksam werden. Auf britischem Boden trat sie zuerst ans Licht. Ein Carlyle denkt noch sie zu beschwören — durch deutsche Philosophie; denn noch war bei uns die Gefahr kaum sichtbar geworden. Eine lange Reihe ernster Mahnungen zieht sich von da durch die soziale Literatur des letzten Jahrhunderts. Die bald kräftig einsetzende sozialistische Bewegung, obgleich selbst von der unfrohen Botschaft der Fatumsgewalt noch viel zu sehr beherrscht, verdankt doch das Beste ihrer werbenden Kraft nicht der Marxistischen Doktrin, am wenigsten ihrem materialistischen Unterbau, sondern dem ethischen, idealistischen Einschlag, den sie trotz allem nicht verleugnen kann. Bei uns war es der edle Friedrich Albert Lange, der sie uns in diesem Sinne verstehen lehrte. Aber gegen Gott Fatum erwies sie sich machtlos; sie wird es bleiben,

ſolange ſie ſich nicht klar und entſchloſſen auf ihren deutſch-idealiſtiſchen Kern wieder beſinnt und dem Fatalismus ein für allemal den Abſchied gibt.

Es iſt nicht wahr: es iſt ſchon längſt nicht mehr eine Klaſſe, die gegen eine Klaſſe im Kampfe liegt, ſo wenig wie eine Nation oder eine Gruppe von Nationen, ein Vaterland oder eine Gruppe von ſolchen gegen andre; ſondern es iſt das Ungeheuer Macht, das, gleichgültig gegen alle Sonderanſprüche der Klaſſen, Nationen, Vaterländer, in allen gegen alle wütet, ſie alle gegeneinander hetzt und ſich durcheinander ſelbſt zerſtören läßt. Alle haben an ihm teil, nicht tätig oder leidend, ſondern tätig und leidend zugleich. Jeder zehrt von ihm und wird verzehrt, raubt und wird ausgeraubt, zerreißt und wird zerriſſen; zuletzt aber bleibt alles, Raub und Fraß, einzig dem einen, unfaßbaren, weil überperſönlichen, überklaſſigen, überſtaatlichen, übervaterländiſchen, allem überlegenen Ungeheuer Macht. Das iſt es, was bisher die wenigſten zu ſehen ſcheinen. Und doch liegt es überall greifbar vor Augen. Wer kann denn taub bleiben gegen die dröhnende Wucht, mit der es uns in dieſem Kriege überfallen hat, wer blind gegen die grellen Lichter, die ſeine Blitze in unſre Finſternis warfen, wer fühllos gegen den eiſernen Griff ſeiner atemraubenden Umklammerung?

Wer ſoll ihm wehren? Der Staat. Wie ſtellt ſich der zu ihm? — Drei Stellungen erſcheinen, von ihm aus, möglich; alle drei finden wir heute. Entweder er fügt ſich dem Ungeheuer, vielmehr es ſelbſt nimmt, ohne langes Fragen, ſeine Maſchinerie als ein überaus zweckdienliches, leicht zu handhabendes, als Tarnkappe den wahrhaft Waffeführenden unſichtbar machendes Rüſtzeug in Gebrauch, legt ſo, ſelber unentdeckt, den arglos dem Staat hingegebenen Völkern ſeine Feſſel an und hält ſie um ſo ſicherer in ſeiner Fron. Dieſem Schickſal ſcheinen heute die kaum verhüllten Plutokratien der britiſchen Völker aller Zonen verfallen; und der ganze Troß der andern, die ſie in ihre Gefolgſchaft zu locken verſtanden, folgt blindlings zum Abgrund. — Oder der Staat ſpürt die Gefahr, lehnt ſich auf, wirft ſich ohne Beſinnen ihr entgegen, glaubt in einem einzigen begeiſterungstrunkenen Anſturm ſie zu beſiegen, aber ermißt nicht ihre Größe, verwechſelt den wirklich nicht geſehenen Feind mit Teilgewalten, denen den Todesſtoß zu geben ihm mit leichter Mühe gelang, nachdem ſie, längſt innerlich morſch, dem erſten äußeren Anprall erlegen waren, die Todeswunde ſchon in ſich trugen. So ſteht heute Rußland vor uns, noch arglos lachend des Feindes, der ſchon ihr im Nacken ſitzt. — Die dritte iſt

die Haltung des Staats, der, in kaum minder argloſem Selbſtvertrauen, außer und über den Streitenden zu ſtehen glaubt, beiden im guten zuredet, ſich doch zu vertragen, Staatswillen, Geſetz und Recht, Vaterlandstreue über alles zu ſtellen, Sonderwünſche wenigſtens für jetzt, für den Augenblick der ernſteſten äußeren Bedrohung (die er allein ſieht) zurückzuſtellen. Das iſt, bis jetzt, die Haltung des deutſchen Staats. Keiner von allen erkennt bisher, wie ſchwer, aus welcher letzten Tiefe ſie alle gleich bedroht ſind; und was geſchehen müßte, um dem drohenden Unheil nicht bloß für den Augenblick ſtandzuhalten, ſondern es auf immer abzuwehren. Alle ſehen nur, und kaum, was vor Augen liegt, ſie ſpüren nur erſt die äußerſten Griffe, mit denen das tauſendarmige Ungeheuer ſie von vorn und von der Seite bedroht, während es ſelbſt in ſeiner ganzen Größe ungeſehen hinter ihrem Rücken ſteht, um ſie mit ſeinen ſtärkſten Fängen im Genick zu packen und zu Boden zu werfen.

Alſo müßte man alle Hoffnung fahren laſſen? Da ſei Gott vor. Da iſt Gott vor. „Das Wort ſie ſollen laſſen ſtahn", das Wort — Gottes, das Wort jenes „ewigen Ja", nach Carlyle, dem das „ewige Nein" zuletzt unterliegen muß: weil zuletzt Sein über Nichtſein, Wahrheit über Lug und Trug den Sieg behalten muß. Denn Lug und Trug iſt, was uns alle narrt, ein Geſpenſt, dem man, wie andern Geſpenſtern, nur herzhaft zu Leibe gehen muß, um es zu bannen; eine Vorſpiegelung, wie eine Art Sinnestäuſchung, ſchrecklich den Betörten, beinah belachenswert dem, der außer dem Wahn ſteht. Der Fürſt dieſer Welt, wie ſaur er ſich ſtellt, tut er uns doch nicht, das macht, er iſt gericht, ein Wörtlein kann ihn fällen.

Welches iſt denn die geheimnisvolle Gewalt? Das „Kapital" nennt ſie ſich. Was iſt denn das? Ein überweltliches Verhängnis, eine tote und tötende Naturgewalt? Etwa gar das grauſe Unbekannte, das „Ding an ſich"? Ja, das alles iſt es — dem, der es dafür anſieht. Wer ihm aber mit der Leuchte ſchlichten Wahrheits- und Wirklichkeitsſinns ins Geſicht leuchtet, erkennt bald, daß es nichts von dem allen, ſondern eine ganz ſchlicht menſchliche Schöpfung iſt, deren der Menſch doch auch ſollte Herr werden können. Freilich eine menſchliche Schöpfung iſt auch jene blinde Fatumsgewalt: das Geſchöpf menſchlicher Einbildung. Aber dieſer Einbildung kann doch der Menſch ſich entreißen, ſo wie er der Wahngeſchöpfe viele ſchon hinter ſich geworfen hat. Wie vielen Götzen hat er geopfert! Keinem ſind Opfer gefallen wie dieſem. Und ſozuſagen im hellen Tageslicht hat der Menſch ſich von dieſem Trugbild narren laſſen; be-

ſchämend genug für ſeine ſich ſo brüſtende „Vernunft“ — und doch wieder tröſtlich; denn einmal hinter den Betrug gekommen, muß es ihm möglich ſein, ihn vollends zu entlarven und unſchädlich zu machen.

Was iſt Kapital? In ſich etwas ganz Schlichtes, dem ſchlichteſten Verſtand Faßliches: Abzug vom augenblicklichen Verbrauch, um vorzuſorgen für künftigen Verbrauch. Vonſeiten der Güterproduktion: Aufſparung von Produktionskräften, um ſie bereit zu haben für ſpäteren Krafteinſatz. Einſatz wozu? Zu immer neuer Kraftaufſparung? Gewiß, auch dazu; aber doch nicht ewig nur und immer wieder dazu. Mittel ſind nicht bloß Mittel zu Mitteln, und ſo ins Unendliche weiter, ſondern ſchließlich zu Zwecken, Lebenszwecken. Nur ſofern der Zweck beſſer mittelbar, unter Umſtänden erſt durch viele Mittelglieder zu erreichen iſt, verdient die Aufſparung von Mitteln und Mitteln zu Mitteln uſf. den Vorzug vor dem unmittelbaren Aufwand der gerade verfügbaren Mittel. In ihrem ganzen Umfang aber muß die Sorge um die Mittel dem Zweck durchaus untergeordnet bleiben. Auch ſind die Zwecke in dem Gebiete, auf das die ganze Frage allein Bezug hat, im Gebiete der Wirtſchaft, durchaus endliche, keineswegs überendliche. Im Grunde iſt das der Betrug: Weil der Menſch rechnen gelernt hat; weil er durch die Not des unabſehbar wachſenden Bedarfs gezwungen iſt, zu rechnen; weil er dieſe ſeine Rechnung von den nächſten auf fernere und fernere Bedarfszwecke einzuſtellen hat, zieht er vor, ſie ſogleich einzuſtellen auf einen idealen unendlich fernen Punkt; gleich als ob er nicht für den Bedarf von Menſchen auf Erden, ſondern der Ewigen droben zu ſorgen hätte. So verliert ſich ihm der Zweck ins Unſichtbare und Ungreifbare; und da man nun doch nicht umhin kann, ſich einen Zweck zu ſetzen, ſo maßt die unendliche Reihe der Mittel, Mittel zu Mitteln uſf. ſich an, ſelber der Zweck zu ſein. So wird der „gewaltige Dienſtmann“ zum Herrn, weil er nicht mehr den findet, der ſeiner Herr wäre: den Menſchenzweck und für Menſchenzweck ſich einſetzenden geſunden Menſchenverſtand und Menſchenwillen.

Die Täuſchung wäre, in ihrer ſchließlichen Plumpheit, gar nicht zu verſtehen ohne noch einen gewichtigen pſychologiſchen Faktor: den unheimlichen Reiz des Könnens, der bloßen, objektiven, abſtrakten Macht; einen Reiz, dem der bloße Techniker, weiteſten Sinnes, d. h. wer ſeine Arbeit nun einmal ganz der Bereitſtellung bloßer Mittel widmet, ohne, für ſich, nach dem Zweck zu fragen, nur zu leicht unterliegt. Ihm will es nicht zu Sinn, daß der Menſch nicht, was er kann, auch ſoll, möchte die Welt darob

zugrunde gehn. Sein kategorischer Imperativ lautet nicht: Du kannst, denn du sollst, sondern: Du sollst, denn du kannst. Ihn narrt das Gespenst des An-sich: die Reihe der Mittelkausalität geht an sich ins Unendliche, also muß sie verfolgt werden ohne Ende, ohne Ziel. Ihm gilt einzig die Losung der Bacon und Hobbes: Wissen um der Macht, um des Könnens, um der bloßen Bemeisterung willen; mag sie den Machthaber, den Könner, den Meister selbst übermögen, überkönnen, übermeistern; welcher Götzendiener hätte je gezögert, wenn sein Götze es forderte, sich selbst in seinen feurigen Rachen zu werfen? Stürzt doch ein Empedokles sich in den rauchenden Schlund des Ätna, um sein Geheimnis zu ergründen!

Ist aber das Gespenst einmal entlarvt, dann sollte es doch eine lösbare Aufgabe sein, das Mittel dem Zweck unterzuordnen, einzig auf ihn zu richten. Der Zweck selbst ist kein starrer, sondern beweglich, wechselnd, nicht voraus absolut begrenzbar. Keine Sorge also, daß es der Mittelbeschaffung an Aufgaben, und zwar stets wachsenden, je fehlen werde. Aber die Aufgabe bleibt doch immer auf festem Erdgrund. Hier auf diesem genau begrenzten Arbeitsfeld, mit diesen und diesen verfügbaren, gewiß noch sehr zu steigernden Arbeitsmitteln und -kräften ist für bestimmte menschliche Zwecke zu arbeiten, für heut und morgen, auch für kommende Geschlechter, weit und weiter hinaus; nur nicht ins überhaupt nicht mehr Angebbare, endlicher Berechnung grundsätzlich Entzogene, sondern streng in den Grenzen möglicher, und das heißt hier absehbarer, irdisch-menschlicher Erfahrung. Und zwar — darauf kommt es im gegenwärtigen Zusammenhang vorzüglich an — in bestimmt gegebener, heutiger und morgiger, auch künftiger, auch weit hinaus in die Zukunft vorausprojizierter, aber immer doch irdisch begrenzter, konkreter, nicht erträumter, nicht bloß in der Idee existierender Menschengemeinschaft. In ihr findet der „gewaltige Dienstmann" den Herrn, der seiner und dessen er wert ist. Diese „Herrschaft des Menschen" — nicht wiederherzustellen, denn sie hat noch niemals in Reinheit bestanden, sondern durch Menschenvernunft und Menschenwillen erstmals herbeizuführen, ist die Aufgabe. Sie ist nicht leicht, aber sie muß lösbar sein.

Den Weg ihrer Lösung getraue ich mich nicht zu zeichnen; das bedarf der gründlichsten theoretischen Arbeit und des praktischen Versuchs der Politik und Wirtschaft. Nur was vor Augen liegt, sei in Kürze angedeutet.

In weitem Umfang ist es doch schon jetzt so, daß gerade die, die mit dem höchsten Einsatz von Intelligenz und Willenskraft für die Mehrung und

richtige Verwaltung des Kapitals tätig sind, am wenigsten ihren persönlichen Gewinn, weit mehr die Sache im Auge haben; nicht anders als der Staatsdiener, der Offizier, der gelehrte Forscher, der Lehrer, jeder überhaupt, der mit Lust und Liebe in seinem Beruf arbeitet. Es liegt einmal im Wesen jeder stetig und darum mit Erfolg betriebenen Tätigkeit, daß sie selbst, ihr guter Fortgang ein Lohn ist, dem kein tatloser Genuß die Wage hält. Insbesondere jede gemeinschaftliche Organisation fördert diese Sachlichkeit des Arbeitsbetriebs. Längst nun ist eine starke Bewegung im Gange, die Kapitalbildung selbst immer mehr technisch und gemeinschaftlich zu organisieren. Nicht minder fordert die Regelung des Verbrauchs immer dringlicher eine solche technische und gemeinschaftliche Organisation der Verbrauchenden. Auch sie strebt zwingend, durch ihr eigenes Gesetz, dahin, den Verbrauch so zu regeln, daß der Anspruch des Einzelnen die genaue Grenze innehält, in der er mit den gerechten Ansprüchen der Andern zusammenbestehen kann, so zwar, daß zugleich Verbrauch und Hervorbringung in gesundem Verhältnis zueinander bleiben. Die Organisationen beider Art sehen sich zugleich streng und immer strenger angewiesen auf genaue gegenseitige Rücksichtnahme. Es sind ja nicht an sich verschiedene Personen oder Klassen, die an der Produktion und die am Verbrauch interessiert sind. Die Organisation der Verbraucher hat es selbst in der Hand, an der Güterproduktion in wachsendem Umfange sich zu beteiligen; damit nimmt sie selbst teil an dem Interesse der Kapitalaufhäufung, und wird umgekehrt die Organisation des Kapitals um so mehr genötigt, auf den Verbrauch und seine Regelung alle Rücksicht zu nehmen, selbst dazu mitzuwirken. Ist doch die Produktion selbst zugleich der stärkste Verbraucher. Soweit aber nicht schon gleichsam automatisch, durch beiderseits wachsende Organisation, Hervorbringung und Verbrauch sich miteinander in Einvernehmen setzen, ist es Sache des Staats, auf beide eine regulierende Wirkung zur Herstellung solches Einvernehmens zu üben. Dazu aber ist er nicht bloß, als Träger der gemeinsamen Interessen aller, befugt und verpflichtet, sondern er wird, selbst Kapitalist und in großem und immer wachsendem Maße Verbraucher, auch die Macht dazu gewinnen können. Ohne seine starke Mitwirkung würden beide Organisationen, die des Kapitals und des Verbrauchs, je für sich und in ihrem Wechselverhältnis, die von ihnen angestrebte, notwendig anzustrebende gesunde Regelung eines sich selbst erhaltenden Betriebs auf die Dauer nicht erreichen; sie sind daher auf den Staat nicht weniger angewiesen

als der Staat auf sie. Vorbedingend freilich ist zu dem allen eine in alle Volksklassen verbreitete, gründliche wirtschaftliche und politische Bildung. Diese würde von selbst die hohe technische Intelligenz und uneigennützige Sachlichkeit hervorbringen, die für die Leitung der erforderlichen, höchst umfassenden Organisationen die Voraussetzung bildet. Hält man sich aber vor Augen, wie hohe Kräfte schon jetzt die wachsenden Aufgaben der immer umfassender und einheitlicher sich gestaltenden Wirtschaft entwickelt haben, so wird man nicht zweifeln, daß es an diesen Vorbedingungen gerade dann am wenigsten mangeln wird, wenn die jetzige Anarchie der Wirtschaft einer durchgreifenden Regelung mehr und mehr Platz gemacht haben wird. Es wird dann ja das dringendste Anliegen ebensowohl der freien wirtschaftlichen Organisationen selbst wie des Staates sein, dahin zu wirken, daß ein jeder seine Kraft genau da einsetzt, wo sie das beste zu leisten imstande ist, gleich sehr zum Gedeihen des Ganzen wie zur eignen Lebensbefriedigung eines jeden. Damit aber würde der Staat aus einer bloßen Zwangsorganisation eines nur gerade erträglichen Zusammenlebens zu einer wahren Politie, einer Res publica, einem „Gemeinwesen", oder, um dem lateinischen Ausdruck noch näher zu bleiben, zur Volkssache, zur gemeinsamen Sache des ganzen Volkes, „Sache" im Sinne von Aufgabe, von Beruf, dem ein jeder, als seinem eignen, sich freudig und überzeugt widmet.

Wirtschaftsstaat, Rechtsstaat, Erziehungsstaat: das sind nicht drei neben- und gegeneinanderstehende Zweckbestimmungen; sondern erst alle drei Gesichtspunkte miteinander definieren den einigen, einzig möglichen Zweck des Staates, als des Staates der menschlichen Kultur, des echten Menschenstaats. An allen drei Funktionen: am Arbeitsleben der Gemeinschaft und seiner gesunden Regelung, um seinetwillen an geregeltem Willenseinsatz und an oberster Vernunftleitung, haben an sich alle gleich starkes und unmittelbares Interesse. Was sie jedem für sich und was sie der Allheit, der Gemeinschaft bedeuten, wie sie durch diese bedingt und für sie wiederum bedingend sind, das geht an sich jeden gleichviel an. Je höher und reicher aber und damit verwickelter und schwieriger die Aufgaben in allen drei Richtungen werden, um so nötiger wird es, daß auch jeder an seinem Teile bewußt und mit stärkstem Willenseinsatz dazu mitwirkt, sie alle drei in ihrem wechselseitigen Verhältnis gesund und gemeinförderlich zu gestalten. Der letzte und höchste Gesichtspunkt aber muß immer der der Erziehung bleiben. Denn zuletzt arbeitet und verzehrt der Mensch

nicht, um zu arbeiten und zu verzehren, regiert nicht und läßt sich regieren, um zu regieren und regiert zu sein, oder eines von diesen zweien um des andern, sondern um des Lebens, um des echten, inneren Lebens des Geistes und Herzens, um des Menschtums willen, auf dessen Erhaltung und Erhöhung unmittelbar die Erziehung, nur mittelbar, als allerdings wesentliche Vorbedingungen, das geregelte Arbeitsleben der Wirtschaft und die straffe Willenslenkung des Rechts abzielen.

Fragt man nun aber, wo für eine solche Gestaltung der Gemeinschaft am ehesten Einsicht, Kraft und Willen vorhanden oder doch zu wecken sein möchten, so wird man, allem zum Trotz, was etwa Zweifel wecken könnte, sagen dürfen, daß, nach seiner ganzen Geschichte, nach seiner klar erkennbaren innerseelischen Verfassung wie nach der äußeren Bedingtheit seiner Weltlage, kein Land dafür gleich günstige Aussichten bietet wie unser Vaterland. Der Haß der Völker romanischer wie britischer Zivilisation gegen die deutsche Kultur beruht, eingestanden oder nicht, auf dem Zug zum Sozialismus, den sie in allen unseren entscheidenden Institutionen zu verspüren doch nicht umhin können. Dagegen ist das offene Geheimnis all ihrer Demokratien und Parlamentarismen — die Plutokratie. Darum setzen sie sich, begreiflich, mit ihrer letzten Kraft gegen uns zur Wehr. Es wird zuletzt vergebens sein. Der Fortgang der weltwirtschaftlichen Entwicklung wird doch nach und nach alle an ihr teilnehmenden Völker, je kräftiger sie teilnehmen, um so sicherer, dem Sozialismus zutreiben. Die Wendung dahin ist in den Ländern westlicher Zivilisation dadurch bisher aufgehalten worden, daß ihrer kapitalistischen Ausbeutung die zurückgebliebenen Völker besonders der alten Kontinente fast schutzlos preisgegeben waren. So war es für jene bisher ein leichtes, Reichtümer über Reichtümer aufzuhäufen, von denen bei ihnen jeder, bis zum letzten Arbeiter, stets wachsenden Vorteil zog. Erst der unerwartet starke Mitbewerb des Deutschen mußte ihnen zum Bewußtsein bringen, daß diese goldene Freiheit der Bereicherung auf fremde Kosten denn doch ihre Grenzen hat. Die nächste Folge war, daß sie des lästigen Mitbewerbers sich mit vereinten Kräften zu entledigen suchten. Aber, gelänge es ihnen auch damit, sie würden damit doch die alte Monopolstellung nicht wiedergewinnen. Die Welt ist eng geworden, wird enger mit jedem Tag. Die bisher nur ausgebeuteten Völker wollen und werden an der weltwirtschaftlichen Entwicklung mehr und mehr selber teilnehmen, ihre Bodenschätze und arbeitenden Kräfte zu eigenem, nicht fremdem Vorteil nutzen.

Damit werden die bisherigen Ausbeutervölker sich mehr und mehr auf ihre eigenen Hilfsquellen zurückgewiesen sehen und sich so schließlich im gleichen Fall befinden, in dem Deutschland, infolge seiner eingekeilten geographischen Lage, sich vordem befunden hat und nach diesem Kriege erst recht befinden wird. Sie werden sich dadurch ebenso wie wir darauf hingewiesen sehen, sich auf die volle Entwicklung ihrer einheimischen, wirtschaftlichen, geistigen und sittlichen Kräfte zu besinnen, einen fest gesicherten inneren Frieden der wirtschaftlichen Klassen und eine ehrliche Verständigung mit den andern Völkern auf dem Fuße der Gleichheit und Gemeinschaft anzustreben. Kein Zweifel also, daß die für alle Erdvölker wesentlich gleiche und gemeinsame Entwicklung sie alle dem gleichen gemeinsamen Ziele schließlich entgegenführen wird. Aber innerlich, seelisch eingestellt auf die damit geforderte allgemeine Wendung ist, infolge seiner ganzen bisherigen, äußeren wie inneren Entwicklung, kein Volk in gleichem Maße wie das unsre. Es braucht in allem, was die neue Lage erfordert, ja nur die volle und reine Konsequenz eben der Grundsätze zu ziehen, die bisher schon sein ganzes berufliches, rechtliches und Bildungsleben, seine ganze Staatsauffassung bestimmt haben.

Und alles läßt absehen, daß schon alsbald nach diesem Kriege die Wendung zum Sozialismus sich aus dringender Not bei uns wird vollziehen müssen, bei Strafe des Untergangs. Die Erhaltung unsrer wirtschaftlichen Kraft wird ohne die straffste Organisation der Produktion wie des Verzehrs, die in unsrer täglich schwerer bedrohten Lage doppelt notwendige strenge staatliche Zusammenfassung unsrer Kräfte ohne einen starken Anteil des Staates an beiden und ihrer inneren Einstellung aufeinander gar nicht möglich sein; und eine sehr umfassende und tiefgegründete, nicht bloß wirtschaftliche und politische, sondern geistige, sittliche, künstlerische, religiöse Erziehung der ganzen Nation wird die zu dem allen nötigen inneren Kräfte in einer bisher nicht gekannten Allgemeinheit der Grundrichtung wie Individualität der Differenzierung ebenso notwendig entwickeln müssen, wie wir, als Deutsche, aus eigenem innersten Trieb alle nach ihr verlangen. Wille und Fähigkeit zu dem allen sind im Deutschen heute wie nur je vorhanden; und auch, wo sie noch schlummern, wird die Not unsrer Lage sie wecken. Die einzige ernste Sorge wäre, daß unser Volk, bis zum Tode erschöpft durch das ungeheure Kraftaufgebot, das der jetzige Krieg von ihm fordert, die alte seelische Energie der Selbstbehauptung nicht mehr aufbrächte. Das aber zu besorgen, liegt doch kein Grund vor. Stets

hat es gerade aus tiefstem Sturz sich nur um so stolzer aufgerichtet. Es hat doch in diesem Kriege nicht nur eine physische Stärke, die es sich vordem selbst kaum zugetraut hätte, sondern auch jene seelische Energie voll wieder bewiesen, durch die es sich nun Jahrtausende hindurch, auch unter den schwersten Umständen, nicht bloß notdürftig behauptet, sondern nur immer entschiedener seiner Eigenart gemäß gebildet hat. Ein Volk wie dieses ist nicht umzubringen.

Aber ist nicht, mag mancher fragen, das endlich aufgewachte, aus der Umklammerung des Zarismus gelöste Rußland dem Sozialismus ein gutes Stück näher als wir? — Nein. Rußland ist in die neue Entwicklung in Wahrheit noch gar nicht eingetreten, es erkennt noch gar nicht, ahnt noch kaum die gewaltige neue Aufgabe, die durch sie gestellt ist. Der urwüchsige Kommunismus, dem es sich jetzt in die Arme zu werfen scheint, ist mit modernem Wirtschaftsleben überhaupt unverträglich, er würde, wenn er dauernden Bestand haben könnte, Rußland auf die Stufe eines Urvolks zurückwerfen. Wohl mögen aus seinem jetzt chaotischen Zustand noch gewaltige Kräfte mit der Zeit sich emporringen. Vieles weist darauf hin, daß solche in ihm verborgen liegen und vielleicht schon zum Leben drängen. Die russische Literatur des letzten Jahrhunderts — ich stehe nicht an, sie die bedeutendste dieses Zeitraums zu nennen — läßt da innere Reichtümer erahnen, deren volle Erschließung dem geistigen Schatze der Menschheit noch einige der köstlichsten Juwelen hinzuzufügen verspricht. Aber gerade die Selbstzeichnung der russischen Volksseele, wie sie in vielleicht nie zuvor erreichter Tiefe und Schärfe besonders in den Romanen des Dostojewskij vollbracht ist, bestätigt nur ihre typisch orientalische Grundverfassung. Das russische Volk in seiner Gesamtheit fühlt sich als „Gottesträger", als Träger der Welterlösung; gewiß nicht in einem bloß passiven, quietistischen Sinne, sondern in dem eines zu jeder kühnen Umwälzung entschlossenen, jedes Opfers fähigen Willenseinsatzes — der sich nur leider bisher nie in aufbauendem Schaffen, sondern allein im Zerreißen der Ketten bewiesen hat und auch heute beweist. Schöpferische Gemeinkraft mag da vielleicht noch einmal hervorbrechen; bisher läßt sich noch kaum ein Ansatz dazu erkennen.

Der Russe rühmt sich und darf sich seines Allgefühls rühmen. Der Dichter zeigt uns in seinen Russen ein allgemeines, tiefes Miterleben mit dem All, das bis in jedes einzelne Erlebnis dringt, es reinigt und ein reines Verhältnis der Freude von Mensch zu Mensch stiftet. Der Mensch muß

ſich nur von ſich ſelbſt frei machen, gerade ſo wird er ſich ſelbſt und die Freiheit gewinnen. Er muß nur ſeinen Willen an die Menſchheit abgeben, ganz in ihr aufgehen, dann gerade wird er ſich in ſich ſelber finden. Eine „Allweltenliebe“ folgt daraus; alles iſt wie ein Ozean, wo alles fließt, alles ſich berührt. „Alle ſind ſchön, alle ſind gut“ ruft die Gruſchenka (bei Doſtojewſkij) in prophetiſcher Entzückung. Jeder kann, ſobald er nur will, bewirken, daß das Paradies ſogleich in dieſem Augenblick hier auf Erden anbricht! Aber damit gerät das Allheitsgefühl bedenklich ins Schwärmeriſche. Es wird ganz verkannt, daß das reine Menſchentum „Idee“, d. i. ewige Aufgabe, als ſolche gewiß für den, der von ihr erfüllt iſt, das Realſte iſt, was es nur gibt, aber doch aufs ſchärfſte geſchieden vom jetzt und hier von mir, dem Einzelnen, Erfahrenen und Erfahrbaren. Nicht alle, wie ſie da ſind, ſind ſchön, ſind gut, ſondern: in allen wie in uns ſelber haben wir den unzerſtörbaren Keim, alſo gewiß die Möglichkeit vorauszuſetzen, es zu werden, und haben zu arbeiten, daß wir es werden. Nicht: ein jeder hat, ſobald er will, die Macht, zu bewirken, daß das Paradies jetzt und hier anbreche, ſondern jeder, der geringſte wie der größte, hat unermüdet, unbeirrt durch die Kaummerklichkeit des Erfolgs, es „ſich ſauer werden zu laſſen“, daß es, in wie ferner Zukunft auch, der Menſchheit wiedergewonnen werde. Nicht: alle werden mit einem Schlage begreifen, wie unnatürlich ihre Abſperrung gegeneinander iſt, und werden ſich in die Arme ſinken; ſondern in langmütiger Selbſterziehung wie gegenſeitiger Erziehung ſind ſie dahin zu bringen, daß ſie Menſchlichkeit gegeneinander, Achtung vor der Menſchheit auch im Verachtetſten lernen. So wird zum „Bau der Ewigkeiten“ zwar „Sandkorn nur um Sandkorn“ gereicht, aber von der Schuld der Zeiten Minuten, Tage, Jahre geſtrichen. Solche Geduld des Bauens der Ewigkeiten iſt es, die wir bei dem ruſſiſchen Menſchen, gerade wie Doſtojewſkij ihn zeichnet, bisher nicht zu erkennen vermögen. Dieſe Menſchen haben alle durchaus nichts zu tun, wenn man unter Tun Schaffen, Bauen verſteht. Keiner kennt eine ernſthafte Verantwortung für irgend etwas, wozu ein geduldiges, beſonnen am rechten Punkt angreifendes, unermüdet bei der Sache bleibendes Arbeiten gehört. Sie kommen dazu gar nicht. Warum? Sie fühlen. Sie begehen zwiſchendurch allerlei, was wahrlich nicht ſchön, nicht gut, von Paradieſesunſchuld ſehr weit entfernt iſt. Gleichviel, ſie ſind alle ſchön, alle gut — warum? Sie fühlen, fühlen Überſchwängliches, reden erhaben in „entzückter Prophetie“, werfen ſich zur Erde, ſie, die ganze Erde, zu

küſſen, bitten Vögelchen um Verzeihung ... Gewiß, das kennen auch wir, der junge Goethe, der Doktor Fauſt ſogar in jener „hohen Intuition“ — über die ihm ſein „Schandgeſell“ dann eine Predigt in einem nicht gerade erbaulichen Tone hält. Immerhin, es iſt menſchlich, iſt — jugendlich: Jugend, wiſſen wir wohl, iſt Trunkenheit. Sei man denn trunken. Aber iſt das die Erlöſung, das Paradies, iſt das — die Liebe? Liebe iſt doch wohl nicht ein bloßes Gefühl, ſondern eine Idee. Sie ſtellt ſchwere, unerbittliche Forderungen an den Willen, verlangt unermüdetes Ringen und Arbeiten. Das iſt, was wir vermiſſen. Doſtojewſkij deutet wohl hin auf ein Leben der Tat, aber man bekommt davon auch bei ihm nichts zu ſehen, und die ruſſiſchen Menſchen, die er uns zeichnet, ſehen nicht recht danach aus, daß ſie die Mahnung befolgen würden. Das alles erklärt nur zu wohl, weshalb es der Ruſſe bisher zu einem ſicheren Rechts- und Staatsbewußtſein nicht gebracht hat. Nicht zufällig iſt der Idealanarchismus und die Lehre vom Nichtwiderſtehen gerade auf ruſſiſchem Boden erwachſen, von Tolſtoj, wahrlich einem nicht weniger tiefen Kenner der ruſſiſchen Seele, entwickelt worden. Ohne einen ſtarken Einſchlag von orientaliſchem Quietismus wäre ein Zuſtand wie der des heutigen Rußland gar nicht zu verſtehen. Zwar nicht mehr, wie es ehedem hieß, Herrentum und Sklaventum allein, aber abſolute Willkürherrſchaft auf der einen, abſolute Herrenloſigkeit auf der andern Seite, iſt bis heute die Signatur des ruſſiſchen Staats.

Aber am Ende iſt den Völkern des Weſtens das Allheitsgefühl ſo abhanden gekommen, daß ſie deshalb beim Oſten wieder in die Schule gehen müſſen? Dieſer Auffaſſung begegnet man heute vielfach. Allein für Deutſchland, behaupte ich, trifft ſie nicht zu. Schon wurde das ſchwere Mißverſtändnis zurückgewieſen, als ob Luthers Berufung auf das eigne Gewiſſen eines jeden den Losriß von der Allheit bedeute. Vielmehr gerade in ſeinem heroiſchen Freiheitskampf wider die Vormundſchaft der ſichtbaren Kirche ſtellt ſich Luther klar und eindeutig auf den Grund der unſichtbaren, durch den heiligen Geiſt gegründeten, rein geiſtigen Gemeinſchaft, die „alle Herzen in einem Glauben (im Geiſt) verſammelt“, ob ſie ſchon „leiblich voneinander tauſend Meilen geteilt ſind“. Darum ſingen wir ja vom heiligen Geiſt: „Der du haſt allerlei Sprachen in der Einigkeit des Glaubens verſammelt.“ Dieſe Einigkeit (ſagt er) iſt allein genug eine Chriſtenheit zu machen, ohne welche keine Einigkeit, es ſei der Stätte, der Zeit, Perſon, Werk oder was es ſein mag, eine Chriſtenheit macht. Denn

es heißt: Mein Reich ist nicht von dieser Welt; und: Das Reich Gottes kommt nicht in einer äußerlichen Weise, es ist inwendig in euch! „In euch", das kann in diesem Zusammenhang nur besagen: in aller Gläubigen Herzen, also doch in der Allheit; wie auch Paulus sage: eine Taufe, ein Glaube, ein Herr. Nicht minder hat die deutsche Aufklärung, Leibniz besonders, im scharfen Unterschied von der französischen und englischen, stets an einer Auffassung von Gott und Seele festgehalten, ja sie erst im tiefsten begründet, die weder an universaler Weite des Humanismus, noch an individualer Vertiefung und Innerlichkeit irgend etwas vermissen läßt. Ganz irrtümlich auch hat man Kants Vernunftethik als individualistisch im Sinne der empirischen Sonderheit der Einzelperson, als Verkennung des vollen Sinns der sittlichen Gemeinschaft gedeutet. Ist doch die sittliche „Person", von der bei ihm die Rede ist, vielmehr die schlechthin übersinnliche, die, in der Person eines jeden, eben die Menschheit, also die Allheit vertritt. Mit Grund vermissen kann man die konkrete Durchführung nach der Seite der Gemeinschaft wie der vollen Individuität des unmittelbaren Erlebens. Aber was daran bei ihm fehlt, ist von seinen Fortsetzern, Fichte und Schleiermacher, alsbald ergänzt worden. Und wenn Goethe den Doktor Faust, nachdem er in Prometheischem Trotz von seinem „Urquell" sich losgerissen, erst jenseits seiner Erdenbahn sich zu ihm zurückfinden läßt; wenn der Dichter selbst in seiner mittleren Zeit fast einem ausschließlich diesseitigen, gott-losen, ja selbstischen Humanismus ergeben scheinen mag, so hat sich uns dies als ein recht oberflächlicher Schein erwiesen. Vielmehr stellt Goethe, wie wir uns überzeugen konnten, in geradezu typischer Weise die drei Grundphasen des Menschentums in sich dar: in der Jugend die glühende, unmittelbare, fast trunkene Hingabe an die „Gottnatur"; in den Mannesjahren die nur durch strenge, bewußte Bescheidung an den „Grenzen der Menschheit" zu erringende Meisterung der „Form"; im Alter nicht bloße Rückkehr zum All-Einen, kindliches Versinken in Gottes Arm, sondern eine nur in innerster seelischer Überwindung des Niedrig-Menschlichen erreichbare Erhöhung zum rein Göttlichen. Und hat man noch nötig, einen Schiller und Beethoven vor dem Vorwurf des Versinkens in individualistische Enge zu schützen? Genügt nicht das eine: „Ihr stürzt nieder, Millionen — Diesen Kuß der ganzen Welt?" — Oder wäre seitdem dem Deutschen der alte universalistische wie individualistische Geist abhanden gekommen? Wenn sonst nichts, so bewiese gerade die jüngste Literatur, Kunst, Philosophie und auch Religion

unſeres Volkes das klare Gegenteil. Was irgend Rußland oder ein andres Land Vergleichbares aufweiſt, erkennt man ſofort als deutſche Entlehnung.

Gewiß lebt ein Gott in allen, gewiß hat jedes große Volk zuletzt ſeinen gottgewollten Beruf vor Augen. Gewiß wird zuletzt Gottes Saat aufgehen unter jedem Himmelsſtrich, in jedem tragfähigen Boden. Aber es gilt eben, ihn zu bauen: das heißt uns „Kultur". Dazu aber hat der Deutſche die wirkſamen Methoden zwar nicht zuerſt gefunden, doch ausgebaut und in ſtrenger Arbeit ſo, wie nur er ſie brauchen kann, entwickelt. Darum trauen wir für das Heil der kommenden Menſchheit zuerſt und am meiſten auf ihn.

Würde freilich der Deutſche dieſem ſeinem eigenſten Beruf untreu, dann wäre es Zeit, daß ſein Name von der Erde vertilgt würde. Nicht von außen droht die größte Gefahr, da möchte er ſiegen über tauſend Feinde. In der eignen Bruſt, da ſitzt der Feind. Die heiße Liebe zu unſerm Volke darf uns gegen die innere Gefahr nicht blind machen, ſie ſollte im Gegenteil uns den Blick für ſie nur ſchärfen. Unſer Volk iſt heute mitergriffen von dem freſſenden Verderben der Gewalt- und Genußgier und wiederum des matten und feigen Zurückſinkens in eitle Selbſtgenugſamkeit. Sollte das, mit allem, was daraus gefolgt iſt, bei uns wie ſcheinbar in aller Welt den Sieg behalten — dann Fluch dem edlen Aufſchwung von 1914, Fluch dem heiligen Opfermut unſrer Jugend, unſrer reifen Mannſchaft; denn all die furchtbaren Opfer wären dann gefallen nicht für unſer Volk und Vaterland; was damit erſtritten wäre, wäre nicht unſer Deutſchland, das uns, wie wir doch immer ſingen und ſagen, „über alles" gilt, ſondern es wäre — ſein Leichnam, dem die Seele entflohen iſt. Daß es nicht ſo geſchehe, dazu bedarf es, über die Tapferkeit, die unſre Brüder, unſre Söhne im Felde bewieſen haben, noch der anderen, jener Tapferkeit des unvergleichlichen Lutherpſalms: die Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib dahinzugeben bereit iſt um kein andres „Reich" als das der Seele. Die deutſche Seele — iſt ſie tot? Nein, ſie hat nur geſchlafen, aber ſie iſt, dünkt mich, jetzt wieder im Erwachen. Nur noch reibt ſie ſich erſt den Schlaf aus den Augen. Wie Prinz Hamlet — „achtlos, edel, frei von allem Arg" — „ein Viertel Weisheit und drei Viertel Feigheit" — findet ſie, ſcheint's, vor lauter Innerlichkeit und zarter Selbſtſorge noch nicht im rechten Augenblick den Entſchluß zur notwendigen harten Tat; den Entſchluß, einem ſcheußlichen Claudius, der dem edlen königlichen Bruder das Gift ins Ohr geträufelt und ſeine Königin in ſein eheſchänderiſches Bett gelockt hat,

an die Gurgel zu greifen und das betrogne Land von seinem Fluch zu befreien. Findet Prinz Hamlet den Entschluß nicht, oder findet er ihn zu spät, so daß er im Stoße selber zu Fall kommt, woher soll dann der rettende Fortinbras ihm kommen? „Fortinbras" — ich weiß nicht, wo Shakespeare den Namen herhat; sein Sinn aber ist: „Stark im Arm". Ohne die Stärke des Arms wird auch die edelste Absicht, auch die höchste Weisheit des Gedankens die aus den Fugen gegangene Zeit nicht wieder einrenken. Das, junges Deutschland, laß dir gesagt sein. Dazu kämpfe dich frei, wie ja deine Besten offenbar entschlossen sind. Dann kann auch der größte, der innere Sieg dir nicht fehlen. Bismarck hat gesagt: Man setze das deutsche Volk nur in den Sattel, so wird es reiten können. Wir erkennen das uralt arische Gleichnis der Bändigung des Rosses. Wenden wir es innerlich, so besagt es: Lerne dein Roß, lerne die machtvollen, individualen und sozialen Triebkräfte in dir selbst zügeln und lenken, Deutscher, zwinge sie mit sicherem Blick und fester Hand in den Gang, den du, als Deutscher dem Geiste nach, allein willst und wollen kannst: so reite getrost, wie Dürers Ritter, durch die Nacht jedes bitteren Straußes, der dir noch auferlegt werden mag; dann werden die Unholde, die vom Rücken her lauern, wo sie dich packen könnten, dir nichts anhaben. Und fielest du auch, die Walküren würden dich hinauftragen nach Walhall, du bliebest doch geborgen in Allvaters Arm, auf dessen Geheiß du gestritten. Sei auch dann getrost, er wird schon noch für dich zu tun und zu streiten finden, genug für tausend Weltalter.

Das heiße uns deutsche Seele, das deutsche Tapferkeit, deutscher Sieg, das — deutscher Weltberuf.

Literaturnachweise

S. 8. Jakob Burckhardt, Kultur der Renaissance in Italien. 10. Aufl. Her. v. Geiger. Leipzig, Seemann.

S. 15, Z. 11 v. u. Ernst Cassirer, Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin, Bruno Cassirer. 1916.

S. 22. Wilh. Windelband, Geschichte der Philosophie. Tübingen, J. C. B. Mohr.

S. 28 f. Erich Marcks, Die Machtpolitik Englands, in: Deutschland und der Weltkrieg. Her. v. O. Hintze, F. Meinecke, H. Oncken und H. Schumacher. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner.

S. 32. Thomas Carlyle, Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte, deutsch v. J. Neuberg. Berlin, v. Decker.

S. 59. Richard M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte. Leipzig, Quelle & Meyer.

S. 60. Gustav Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Leipzig, S. Hirzel.

S. 62. Friedrich Vogt, Geschichte der deutschen Literatur. Leipzig u. Wien, Bibliograph. Institut.

S. 70 ff. Meister Eckeharts Schriften und Predigten, übs. u. her. v. Herman Büttner. (2 Bde.) Jena, E. Diederichs. Unsere Wiedergabe schließt sich enger an die Urtexte an (Meister Eckhart, her. v. Franz Pfeiffer. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht).

S. 76. Hermann Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. 1. Teil. Heidelberg, Carl Winter. 1913.

S. 85 u. 97 ff. Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner.

S. 91. Ernst Cassirer, s. o. zu S. 15.

S. 91 f. Heinrich von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart, Cotta.

S. 94. Ernst Heidrich, Die altdeutsche Malerei. 200 Nachbildungen mit geschichtlicher Einführung und Erläuterungen. Jena, E. Diederichs.

S. 97 ff. Luthers Werke für das christliche Haus. Braunschweig, C. A. Schwetschke u. Sohn. Vgl. „Sinn und Geist der Tat Luthers", Christliche Welt, 1917, Nr. 24, (wo genauere Nachweisungen); und „Zum 31. Okt. 1917", Kunstwart XXXI, 2. November-Heft.

S. 111. Franz Nikolaus Finck, Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung. Marburg, Elwert.

S. 120 ff. über Kant und die kritische Philosophie vgl. m. Schrift: Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (Eine eigene Kantdarstellung in Vorbereitung.)

S. 122. Das Lutherwort aus: Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden. 1520. (Text nach der Ausg. der Werke von Enders, Frankfurt a. M., Evang. Verein.)

S. 138. Lothar von Kunowski, Durch Kunst zum Leben. Bd. 1. Ein Volk von Genies. Jena, E. Diederichs.

S. 143. Georg Simmel, Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch. Leipzig, Kurt Wolff. 1916.

S. 145. Thomas Carlyle, Goethe, und Vorw. zu W. Meisters Lehrjahren, in: Critical and Miscellaneous Essays, Vol. I. London, Chapman and Hall.
S. 154. Ernst Cassirer, Freiheit und Form (s. o. S. 15), dessen ausgezeichnetes Kapitel über Goethe auch weiterhin berücksichtigt ist.
S. 158 f. Georg Simmel, Goethe. 2. Aufl. Leipzig, Klinkhardt & Biermann. Ferner: Friedrich Gundolf, Goethe. 3. Aufl. Berlin, Georg Bondi. 1917.
S. 159. Siegfried Lipiner, Homunculus. Eine Studie über Faust und die Philosophie Goethes (bisher ungedruckt, soll im Verlag W. Spemann, Stuttgart, erscheinen).
S. 165. A. B. Marx, L. van Beethoven. Leben und Schaffen. Berlin, Otto Janke.
S. 167. Paul Bekker, Beethoven. Berlin u. Leipzig, Schuster & Löffler.
S. 171 f. Der Horazvers (Carm. III, 3) in eigener Übertragung.
S. 178. Heinrich Pestalozzi, An die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Zeitalters und meines Vaterlandes. 1815. (Werke her. v. L. W. Seyffarth. Liegnitz, Carl Seyffarth. Bd. 11.) Vgl. m. Biogr. in Greßlers Klassikern der Pädagogik, Bd. 23 (Langensalza, Schulbuchhdl. F. G. L. Greßler).
S. 182 ff. Die historische Darstellung fußt besonders auf Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 3. Aufl. (München u. Leipzig, R. Oldenbourg) und Ernst Krieck, Die deutsche Staatsidee, ihre Geburt aus dem Erziehungs- und Entwicklungsgedanken. Jena, E. Diederichs, 1917. In meiner sachlichen Stellung berühre ich mich mit Rudolf Goldscheid, Staatssozialismus oder Staatskapitalismus (Wien u. Leipzig, Anzengruber-Verlag), Walther Rathenau, Von kommenden Dingen (Berlin, S. Fischer, 1917) und: Die neue Wirtschaft (ebenda 1918) und Franz Staudinger, Kulturgrundlagen der Politik, 1. u. 2. Teil (Jena, E. Diederichs, 1914); deren entscheidende Aufstellungen sich, wie ich meine, so vereinigen ließen, daß zu dem Ziele, wie es Goldscheid und Rathenau vor Augen haben, Staudinger den gangbaren Weg zeigt. Vgl. ferner: Reinhold Planck, Vom Privatrecht zum Gemeinrecht (Jena, E. Diederichs, 1917). Georg Simmel, Der Krieg und die geistigen Entscheidungen (bes. 3. Die Krisis der Kultur. München u. Leipzig, Duncker & Humblot. 1917).
S. 198 ff. Karl Nötzel, Die Grundlagen des geistigen Rußlands (Jena, E. Diederichs, 1917). Pawel Kopal, Das Slawentum und der deutsche Geist (soll nach dem Kriege ebendort erscheinen).

Namen- und Sachregister*

Abendländische Kultur (begründet durch Rom) 5f. (Mittelalter u. Neuzeit) 38ff.
Abgeschiedenheit (Eckehart) 80.
Absolutes 22. 49.
Abstrakt (A.-heit des franz. Geistes) 17. 22f. 42f. (Gegensatz des brit.) 25. 30. (Abstraktionskraft Eckeharts) 73. (Musik kennt keine Abstraktion) 166f.
Aischylos 24. 33.
Altstandpunkt (Leibniz) 118ff. (Rembrandt) 142ff. (Goethe) 158.
Aktion u. Kontemplation (Eckehart) 81f. (Rembrandt) 141.
Aktuelles u. Historisches 56.
Alberti, Leonbatt. 12.
Albert d. Gr. 68. 111.
Alexander d. Gr. 63.
Allheit. (A.sbewußtsein des Orientalen) 38. 49. (des Russen u. Deutschen) 198ff. (A.sforderung der franz. Revolution)43. (A.sstandpunkt des Katholizismus) 107. (A. nicht einengend) 180f. (A. des Volkes) 131.
„Als ob" 26. 46.
Altertum (bleibende Bedeutung) 39f. 90. (Wiederaufleben) 7f. 12. 88ff.
Altruismus (g. Egoismus) 26ff.
Analyse u. Synthese 52.
Anarchismus, idealer 200.
Andacht (Eckehart) 80f.
Anschauung (Goethe) 145. 149. 156.
Antike s. Altertum.
Arbeit (Sachlichkeit deutscher A.) 130.
Arbeitende Klassen in England 29. 189.
Ariertum 152. 203.
Aristokratismus d. ital. Renaissance 11. 41f.
Aristoteles (Staats- u. Gottesbegriff) 7. 63. (Einheit von Intellekt u. Intelligibelem) 112.
Aristotelismus (Renaissance) 10. (Sturz des A. durch Galilei) 12.
Athen u. Frankreich 25.
Aufklärung (deutsche, gegen franz. u. engl.) 105. 201, vgl. 151. (Humanismus, Vorstufe der A.) 88.
Augustin (Gottesstaat) 7. 63. 182. (Glaubenssystem) 97. (Verh. z. Mystik) 72. (Vgl. Malebranche) 22.
Autonomie (des Sittlichen nach Kant) 107f. vgl. 180f. 98. 10.

Bach 13. 24. 106. 122. 162.
Bacon 1. 26. 27. 44. 97. 103. 193.
Baukunst (deutsche) 69f. 90. (französische) 24.
Bayle 10.
Beethoven 13. 24. 106. 122. 146. 154. 162ff. 177. 201.
Bekker, Paul 167, 169. 171f.
Bergson 23.
Berlioz 165.
Beschauliches u. tätiges Leben 81f. 141.
Bewußtsein u. Erleben nach Leibniz 116f.
Bildende Kunst der Deutschen 139.
Bildung 132. 137f. 146f. 176f. vgl. 34.
Biologie 188. (Goethe) 155f.
Bismarck 203.
Boyen 186.
Bradley 32.
Brahms 106.
Brant, Seb. 92.
Britentum 190 (vgl. England).
Brüderlichkeit 43. 174.
Bruno, Giord. 10f.
Buckle 23.
Buddhismus 75f.
Burckhardt 8.
Byron 151.

Calvinismus 11.
Campanella 14.
Cardano 9f.
Carlyle 31. 35. 189. 191. (über Shakespeare) 32f. (über Goethe) 145. 150ff.
Cassirer, Ernst 91. 154.
Christenheit (ideale Einheit n. Luther) 101f. 200f.

* Hauptstellen fett gedruckt. Vgl. durchweg das Register des 1. Bandes.

Chriſtentum 40f. 49. (Germanen) 61ff. (griechiſche, römiſche, deutſche Auffaſſung) 63. (Chriſtl. u. deutſche Weltanſchauung) 68. 70. 95f. (Renaiſſance) 8. (Weltüberwindung, nicht Weltflucht) 176f. (Forderung an den Staat) 182.
Chriſtus 52. 62. (Germaniſche Auffaſſung) 62f. 182. (Eckehart) 74f. vgl. 177. (Luther) 98.
Cicero 8.
Clauſewitz 186.
Comte 22.

Dante 7. 8. 13. 24. 32. 33. 50. 83. 174.
Darwin 188.
Demokratie (franz. Auffaſſung) 17. 20. (brit.) 29f. (D. als Plutokratie) 196. (deutſche Auffaſſung) 131.
Descartes 15. 21f.
Determinismus 21f. 188.
Deutſch (Sprache) 111. (Deutſche Urvolk n. Fichte) 168. („Deutſches Weſen") 55f.
Dichtung (deutſche) 145ff.
Dickens 24. 31.
Dilthey 85. 97ff. 100f.
Doſtojewſkij 38. 198ff.
Dreißigjähriger Krieg 85. 184.
Dürer 60. 89. 134. 203.

Eckehart, Meiſter 49f. 69. 70ff. 84. 91. 95f. 98f. 100. 103. 108. 111. 122. 123. 127. 133. 141. 144. 146. 147. 156. 176f.
Egoismus — Altruismus 26ff.
Eicken, v. 91f.
Elemente (Kant, Peſtalozzi), 168, vgl. 132.
Eliſabeth v. England 11.
Empedokles 193.
Endliches (ſ. Unendliches, Finitismus).
Energie 143f. (vgl. Akt).
England 14. 19. 25ff. 43f. 190.
Entelechie 132. 158ff.
Erasmus 88. 90.
Erfahrung 12. 34. 48. 57. 115. 117. 128.
Erfolg 27f. 30f. 188.
Erleben 83. 116ff. 144.
Eros 146. 181.
Erſcheinung u. Idee (Leibniz) 116f. (Goethe, Kant) 154f. 156ff.
Erziehungsſtaat 179. 186. 195ff.
Euklid 21.
Europa u. England 28.
Ewigkeit 49. 76f. 103. 112. 127f. 144. 150ff.

Faktiſches (n. Leibniz) 115.
Faraday 33.
Feudalismus 85.
Fichte 76. 106. 108. 122. 128. 140. 168. 177. 186.
Ficino 8.
Finck 111.
Finitismus 23, vgl. 12.
Form, Formung 90. 91. 137. 152ff. 155. 160. 184, vgl. 163f. (F. der Erkenntnis) 121. 123. 125.
Fortſchritt 188.
Frankfurter (Theologia deutſch) 96.
Frankreich 14ff. 42f. (Vgl. Rom:) 17. 19. 25. (F. u. Deutſchland) 24. (F. u. England) 25.
Freiheit (franz. Auffaſſung) 20. 42f. (deutſche) 133. (F. u. Form) 91. 153. (Luther) 98ff. 136. (F. u. Deutſchheit) 105. 110. (Kant) 122. (F. der Forſchung) 130. (F. Selbſtbindung; F. u. Gemeinſchaft) 132. 178. 180f.
Freytag, Guſt. 60. 93.
Frieden 20.
Friedrich Barbaroſſa 67.
Friedrich II., Kaiſer 67.
Friedrich II. v. Preußen 185f.
Fünklein (Eckehart) 73.
Fürſtengewalt 85f. 183. 184.

Galilei 12. 114.
Gedanke, deutſcher 110ff. Vgl. 50. 137. 176.
Geiſt (Welteroberung durch den G.) 45f. (Einheit des Geiſtigen u. Sinnlichen in der Kunſt) 143. (Heiliger G. nach Eckehart) 74. (nach Luther) 101. 200.
Gemeinſchaft (Dienſt der G. nach Luther) 102. (Nationale G.) 105. (G.sgeiſt des Deutſchen) 185. (G. — Geſellſchaft) 179ff.
Gemeinweſen 195.
Gemeinwille 16. 185.
Genie, Genius 24. 95. 138. 143. 148.
Geſchichte 56. 177. 181f. (G.sloſigkeit des

Descartesschen Rationalismus) 21. (Rationalisierende G.sschreibung) 24.
Germanen 59ff. 172. 182.
Gesellschaft (franz.) 31. 42. (Vgl. Gemeinschaft.)
Gesetz (Leibniz) 115. (G. in der Kunst) 143. (G. u. Idee) 155f.
Gewissen 45. 51. 85. 98.
Glauben 11. 97. 99ff. 125. 130. 136. 137f. 144. 176.
Gleichheit 20. 42f. 131. 179f.
Gluck 162.
Goethe 24. 33. 132f. 145ff. 177. (Stellung zu Leibniz u. Spinoza) 120. 150. 159. (G.s Menschentum) 151. (Menschenbildung) 145f. 151. (Pflicht, Sittlichkeit, Arbeit) 146ff. 200. Vgl. 133. (Formbewältigung) 13. 152ff. 201. (Endliches u. Unendliches; „Realismus") 48. 91. (Kunst u. Natur) 149. 156. (Idee u. Erscheinung) 154ff. (Urphänomen, Metamorphose) 154ff. 158. (Symbolik) 149. 151. (Seelenlehre, Entelechie) 132. 150. 159f. (Sehnsucht, „Stirb u. werde") 152. 122. 160. (Tod u. Jenseits) 152f. 159. 162. 201. (Frommsein) 53. 143. (Gott u. Mensch) 3f. 106. 108. 128. 132f. (Drei Ehrfurchten) 133. (Titanismus; Faust) 2f. 4. 27. 39. 95. 122. 201. (Prometheus) 3. 145ff. (Ganymed) 4, vgl. 201. (Grenzen der Menschheit) 147. 157. 201. (Maurerlied) 4. (Dichtung Beichte?) 147. (Lied) 50. 152. (Musik) 161f.
Gotik 69f. 90f. 122.
Gott (Gottesauffassung des Orients) 38. (d. Griechen) 39. (Pico, Cardano) 9. (Leugnung G.es) 46f. 106. (G.eskindschaft) 52. (Götter der Germanen) 59ff. (der Deutsche u. sein Gott) 30f. 37. 45. 50. (Eckehart) 70ff. 81. (Luther) 100. 103. (Nikol. v. Cues) 112. (Leibniz) 117ff. 144. (Kritische Auffassung) 127f. (Goethe) 3f. 128. 132f.
Green, Th. Hill 32.
Gregor VII. 65.
Grenzen (der Erkenntnis) 123. 128. (der Menschheit) 147. 157. 201.
Griechen 12f. 34. 39. 41. 182.
Habsburg, Haus, 13f. vgl. 184.
Händel 106. 162.
Handel 1. 11. 13f. 67. 86. 93.
Hansa 86f.
Hartmann von Aue 68.
Haydn 162.
Hegel 19. 56f. 129. 188.
Heinrich IV., Kaiser 65.
Held u. Volk 165f. 169. Deutsche Heldensage 68. 87.
Heliand 62f.
Heraklit 139. 143.
Herder 106.
Hildesheimer Kunst 90. 93.
Hobbes 1. 27. 193.
Hölderlin 122.
Hohenstaufen 67. 84.
Homer 33.
Hugenotten 15f.
Humanismus 88ff. (Neuer H.) 184. (H. = Pragmatismus) 47.
Humanität 109.
Humboldt, Wilh. v. 186.
Hume 26.
Humor 24. 60. 87. 166.
Hutten 92.

Ich (nach Leibniz) 114f. (Ich, Gegen-Ich, Über-Ich) 144. (Gemein-Ich) 16. 185.
Ideales u. Reales 46. 52. 125.
Idealismus (franz.) 21ff. (engl.) 25. 30 32. (deutscher) 46ff. 55. (I. germ. Göttervorstellungen) 59. (I. d. deutschen Kunst des MA.) 94. (Rembrandts) 143. (Philosophischer I.) 125. (I. der Wissenschaft u. schaffenden Arbeit) 129. (I. der Staatsauffassung) 181. 189f.
Idee 19. 23. 38. 46ff. 57. 122. 125. (I. u. Erscheinung n. Goethe) 154ff.
Indien 38.
Individualismus (franz., ital., engl. u. deutscher) 18ff. 25. 28. 30. 31. 42f. 55. 94f. 156.
Individualisierung (Rembrandt) 144, vgl. 141.
Individualität 19. 20. 107. (Unterscheidung v. Individuität) 95. 100. 160.
Individuation, Prinzip der 116.

Individuität 51f. 95. 100. 109. 141. 150. 155. 160. 180.
Individuum u. Gemeinschaft 180.
Intellekt (J. u. Ratio) 126. (J. u. Willen) 97ff. 123.
Intuition 126.
Irland 29.
Irrationales 52. 115f. 127. 142.
Italien 7ff. 12f. 41.

Ja u. Nein 49. 151. 191.
Jenseits u. Diesseits 40. 49f.
Jesuitismus 14.
Jesus 62. 179. 140.
Johannes Ev. (Logos) 123.

Kaisertum 13f. 64ff. 86. 182.
Kant (Idealismus) 76. 111. 120; vgl. 71. 122. (Elemente) 168. (Stellung zu Leibniz) 120. (Renouvier) 23. (Umwendung) 52. (Vier Hauptpunkte seiner Lehre) 121f. (Kritizismus) 123f. (Idee als unendliche Aufgabe) 124f. vgl. 52. (Durchgängige Wechselbezüglichkeit) 126ff. (Attansicht des Geistigen) 128. vgl. 123. (Erfahrungsstandpunkt) 34. 48. (Synthetisches Urteil) 115. (Mathematisierung des Sinnlichen) 113. (Anschauen u. Denken) 114. (K. u. Goethe. Selbsterkenntnis) 148. (Kunst u. Natur) 149. (Refl. Urteilskraft, anschauendes Denken) 149. (Idee u. Erscheinung, Individuität u. Gesetz) 155. (Vermittlung durchs Praktische) 158. (Autonomie des Sittlichen) 107. (Gesinnungsgrund des sittl. Handelns) 80. (Pflicht) 146f. (Menschheit in der Person eines jeden) 54, vgl. 201. (Kategorischer Imperativ) 193. (Kritische Stellung zur Religion) 108. (Gottesidee) 106. 128.
Kapitalismus 29. 85. 178. 191ff. 194f.
Karl d. Gr. 60. 64. 182.
Karl V., Kaiser 14, vgl. 184.
Karl XII. v. Schweden 151.
Karl August v. Weimar 163.
Katholizismus 15. 32f. 69. 84. 106ff.
Keller, Gottfr. 168.
Keppler 21. 89. 111. 113f. 126.
Kirche (römische) 7f. 10f. 63f. 68. 74. 83. 85. 86. 92. 104. 182. (K. nach Luther) 102, vgl. 107.
Klosterwesen 7. 8. 92.
Kolonisation (deutsche im MA.) 87.
Kontinuität (Leibniz) 116. (Kant) 125f. (K. in Rembrandts Kunst) 142.
Konvention 26, vgl. 18. 24. 30.
Konzilien 87f.
Kopernikus 89.
Kosmopolitismus (brit.) 28.
Kosmos 39.
Kreuzzüge 7. 66f. 92. 183.
Kritizismus 23. 34. 108. 123f.
Kultur (g. Zivilisation) 55f. 132. 178. 202.
Kulturstaat 181. 195.
v. Kunowski 138.
Kunst 137f. vgl. 146. (Verh. zu Philosophie u. Religion) 137ff. 142. 145, vgl. 176. (Gemeinschaft der K.) 180. (K., Staat, Volk) 138. (Bild-, Wort-, Tonkunst) 138f. 145. 161. (Moderne K.) 12f. (franz.) 24. (brit.) 34. (deutsche K. des MA.) 69f. 90. 94. (deutsche K.-Auffassung) 132.
Kunstwissenschaft (franz.) 24.

Lachen (deutsches) 59f.
Landschaftsmalerei (franz.) 24.
Lange, Fr. Alb. 135. 189.
Lassen (Eckehart) 73. 78. 99.
Lateinische Sprache (Herrschaft im MA.) 8.
Leben 49. 71. 74. 99. 101. 141. 146. (L. u. Licht) 123. 137f.
Lebensstil (franz., brit., deutscher) 24. 31. 34.
Leibniz 21. 23. 111. 114ff. 125. 126. 127. 132. 144. 156. 201.
Lessing 106.
Liebe 76. 79. 81f. 200.
Lied (deutsches) 24. 105.
Lionardo da Vinci 12. 13. 24. 142. 146.
Lipiner 159.
List, Fr. 187f.
Literatur (deutsche im MA.) 67f. 86f.
Logik 47f. 112. 114.
Logos 23. 48. 112. (Joh. 1.) 77. 79. 123. 128. 135.
Loki 60.
Lorenzo de Medici 8.

Ludwig XIV. 15. 16. 146.
Luther 97ff. 177. (L. u. das Mittelalter) 84f. (Verh. zu Eckehart) 98f. (zu Kopernikus) 89. (Volkstümlichkeit) 95ff. 140. 150. (Deutschheit) 105. („Ein feste Burg") 50. 134f. 191. 202. („Wär Gott nicht bei uns") 136, vgl. 173. (Glauben) 11. 50. 97ff. 123. 133. 144. (Seelengrund) 99. 141. (Freiheit) 91. 98. 101. 107. 146. 63. (Sein u. Werden) 122. (Glaubenseinheit) 101f. 200f. (Allg. Priestertum) 102. (Gegen Verweltlichung der Kirche) 92. (Hält an der evang. Geschichte) 95. (Ewigkeitsgrund des Lebens) 103. (Weltbejahung) 78. (Liebe) 76. (Sittlichkeit) 147. (Gegen Werkgerechtigkeit) 79. (Lebensordnungen u. Berufe) 83. 93. (Staat) 176. 183f. (Nationale Bedeutung) 103f. (Allg. deutsche Erneuerung) 104. (Volksunterricht) 16.

Machiavelli 10.
Macht 134f. 188ff.
Malebranche 22. 128.
Marcks, Erich 28f.
Marx, A. B. 165.
Marx, K. (Marxismus) 189.
Mathematik 113ff.
Mehrheit u. Minderheit 20.
Melanchthon 89.
Mensch (M. u. Übermensch) 4. (M. der Idee) 38. 151. (Wissenschaft vom M., Petrarca) 8. (Würde des M., Pico) 8f. (Cardano) 9. (Montaigne) 18. (Königreich des M., Bacon) 27. 44. 97. 103. 193. (Menschenrechte) 16. 43. (M. u. Staat n. Pestalozzi) 178. 180f. 193. 195. (Bildung zum M. n. Goethe) 146ff. („Mittelstand") 157. 179. (M. „vermag das Unmögliche") 157f. (M. nach Beethoven) 167. („Alle Menschen werden Brüder") 169f. 174. (M. erhaben über den M. nach Pascal) 170. (M. u. Schicksal) 176.
Menschentum (Idee) 199. 201, vgl. 38. 151. (Vollendung des M.s in der Kunst) 138.
Menschheit (= Menschentum) 3. 8. 18. 38. 151. 180. (Menschliche Natur n. Eckehart) 77. („Alle Menschen ein Mensch") 100. (Grenzen der M.) 147. 157. 201. (Neue M.) 5f. (franz. Auffassung) 13. (brit.) 28. (deutsche) 30f. (M. u. Volk) 37. 55. (M.sreligion n. Comte) 22. (Tod der M.?) 57.
Metamorphose (Goethe) 155f. 158.
Metaphysik 20.
Methode 12. 15. 17f. 24. 39. 90f. 142. 148. (Philosophische M.) 121. 124.
Meyer, Ernst 149.
Michelangelo 8. 12. 13. 50. 146.
Mill, J. Stuart 26.
Milton 174.
Mittelalter (M. u. Neuzeit) 1. (Vertiefung des Innenlebens) 8. 40. (Deutsches Früh-M.) 64ff. (Weltanschauung) 68. 91f. (Späteres M.) 84ff. (Kunst) 68ff. 90. 95. (Staat u. Kunst) 138, vgl. 183. (Falsche Flucht ins M.) 108.
Mittleramt der Kirche 74f.
Moderne s. Neuzeit. (Deutschtum u. M.) 102.
Monadismus 116 (vgl. 127f.) 144. 150. 158f.
Monarchie (deutsche Auffassung) 185f.
Monotheismus (Germanischer?) 61.
Montaigne 18.
Moral (als Wissenschaft vom Menschen) 8.
Mozart 24. 162. 165.
Musik 34. 90. 119. 139. 161. 164f.
Mystik 22. 23. 47. 49. 52. 90. 111. 117. 127f. 177.

Napoleon 20. 146. 151. 164ff. 178.
Nationen, nationale Charaktere 5. 11. 14ff. 28. 41ff. 186ff. (Nationale Erziehung) 16. (Nationale Bedeutung Luthers) 95. 103ff.
Natur. (N. u. Kunst n. Goethe) 148ff. (Deutsche N.-Auffassung) 139.
Naturrecht 184.
Naturwissenschaft 12. 23. 27. 33f. 155ff. 188.
Newton 33.
Nibelungenlied 68f.
Nicht, Das (Eckehart) 78.
Nicolovius 186.
Niebuhr 186f.

Nietzsche 122. 146.
Nikolaus von Cues 21. 111ff.
Nirwāna 38.
Nu-Erleben (Nik. v. Cues) 112.
Nüance 42.
Nürnberger Kunst 89. 93f.

Objektivität u. Subjektivität in der Kunst 142f., vgl. 149f.
Offenbarung (Eckehart) 71.
Optimismus (Leibniz) 118f.
Orient 5. 38. 200.
Originalität 31. 34.
Osiander 89.

Pädagogik, soziale 131. (Vgl. Erziehungsstaat.)
Papsttum 14. 65f. (Vgl. Kirche.)
Parlamentarismus 196.
Partei 30.
Partikularismus s. Universalismus.
Pascal 170.
Paulus, Ap. 81. 201.
Pazifismus 20. (P. des Gedankens) 121.
Perfektion (Axiom der P.) 118.
Persönlichkeit (P. u. Sachlichkeit d. Kunst des MA.) 94. (P. modernes Ideal) 97ff. (Goethe) 146f.
Pestalozzi 94. 106. 131. 140. 146. 156. 168. 172. 178f. 186.
Petrarca 7f.
Peurbach 89.
Pflicht 146.
Philipp II. von Spanien 14.
Philosophie (ital.) 8, vgl. 10. (franz.) 21ff. (engl.) 26. 31f. (deutsche) 5. 50. 90. 110ff. (Ph. u. Leben) 123. (Ph., Religion, Kunst) 136. 137ff. 145. 176. (Ph. u. Staat) 186.
Pico v. Mirandola 8f.
Pietismus 152.
Plato 21. 24. 52. (Idee) 48. 125. 157ff. vgl. 160. (Logos) 112. (Rechenschaft, Unendlichkeit) 124. (Eros) 146, vgl. 9. 181. (Arithmetik d. Himmels) 114. (Idealstaat) 14. 137f. (Vaterland) 185.
Platonismus der Renaissance 8.
Plotin 160.
Plutokratie 190. 196.
Pomponazzi 10.
Portugal 13.
Positivismus 16. 22f. 25. 34. 46ff.
Pragmatismus 47f.
Preußen u. Deutschland 187.
Priestertum, allgemeines 102.
Prometheus 3. 10. 39. 145ff. 167f.
Propheten 33. 54f.
Protestantismus 11. 105ff.
Psalmen 24. 33.
Psychologismus 23. 27.
Puritanismus 29.

Quietismus 49. 200, vgl. 23.

Ratio u. Intellectus 126.
Rationales u. Irrationales, Überrationales 21. 46. 52. 115f. 127.
Rationalismus 21ff. 88. 114. 119.
Raum u. Zeit (Eckehart) 76. (Leibniz) 115.
Realismus 17f. 27. 48. 87. 91f.
Realität u. Idealität d. Kunst 143. 156ff.
Rechenschaft 124. 147. Vgl. 108.
Rechtsstaat 195.
Reformation 14. 88f.
Regiomontan 89.
Reinmar von Zweter 92.
Religion (R. des Geistes) 46. (Religiöses Erleben) 73. (R.ersatz?) 96. (Bedeutung für d. Deutschen) 106ff. (Verh. zu Philosophie, Kunst, Staat) 109. 110. 137ff. 176. (Rationalistische Auffassung Leibnizens) 119. (R. ohne Gott?) 144.
Rembrandt 13. 24. 50. 90. 122. 139ff. 146. 154. 161. 177.
Renaissance 8. 11. 91. (Deutsche) 90.
Renouvier 22f.
Revolution, franz. 16. 20. 42f. 185.
Rhythmus 161, vgl. 39.
Richelieu 15f. 20.
Riemer 160.
Rittertum 66. 86.
Rom 7f. 11. 17. 19. 25. 39f. (Mittelalter) 65ff. 182. (Römisches Reich deutscher Nation) 84f. (R. u. Luther) 104.
Roman (franz.) 24.
Romanische Völker 5. 25. (R. Baukunst) 69. 90.
Romantik 187.
Rosebury 28.

Rouſſeau 16. 179. 185.
Ruſſiſcher Myſtizismus 23. 198ff. Sozialismus 190. 198.

Sarazenen 66.
Schickſal (Beethoven) 170f.
Schiller (Tag des Deutſchen) 37. 121. (Idealismus) 70f. 122. 125. 176. (Pflicht) 146f. („Bau der Ewigkeiten") 199. (Sch. u. Goethe) 154. (An die Freude) 169ff. 173f. 201.
Schleiermacher 82. 108. 128.
Schön, von 186.
Schöpfungsidee (Beethoven) 167.
Scholaſtik 7f. 68ff. 90.
Schottland 32.
Schule (Karl d. Gr.) 64. (Humanismus, Melanchthon) 89.
Schwarz, Herm. 76. 78.
Seele (Orient) 38. (Eckehart) 70. 72ff. (Seelengrund) 73f. 77. (Luther) 99f., vgl. 141. (Nik. v. Cues) 112f. (Kant) 127. Vgl. Leibniz, Monadismus, Goethe.
Selbſtheit 160.
Selbſtſorge 94. 102.
Selbſttäter (Luther) 122f. Vgl. Spontaneität.
Seuſe (Suſo) 96.
Shaftesbury 34.
Shakeſpeare 13. 24. 25. 50. 139. (Willensmacht) 123. 146. (Idealismus?) 32f. 141. (Lachen) 60. (Hamlet) 202f.
Simmel (üb. Rembrandt) 143ff. (üb. Goethe) 158ff.
Sinnlichkeit (Nik. v. Cues, Keppler) 113. (S., Verſtand, Vernunft) 126f. (Sinnliches u. Geiſtiges in der Kunſt) 143. 155f.
Sitte 180.
Sittlichkeit (Eckehart) 78ff. 82. (Luther) 102ff. (Goethe) 147.
Skeptizismus 10. 48.
Sokrates 53. 112. 185.
Sonderheit ſ. Univerſalismus.
Sophiſtik 9. 10.
Sozialer Gedanke, Sozialismus (franz.) 17. (engl.) 29f. 189. (deutſcher) 30f. 130f. 189f. 196. (ruſſ.) 190. 198.
Sozialwiſſenſchaften 24. 26f.
Spanien 13f. 42.
Spinoza 28. 120. 150. 159.
Spontaneität 118. 120. 122f.
Sprache 180. (deutſche) 111. (engl.) 34. (Rationaliſtiſche Auffaſſung Leibnizens) 119.
Staat 176ff. (Status) 181. (Res publica) 195. (Röm. Staatsauffaſſung) 39. (mittelalterliche) 138. (moderne) 7. 10. 11. 14f. (franz.) 15ff. (brit.) 19. 29f. (deutſche) 30. 55. 131. (St. als Kunſtwerk) 137f. 176f.
Städte (Städtiſche Kultur) 7. 86. 93.
Stein, Frh. vom 186.
Stil 24. 31. 142.
Stoizismus 8. 98. 119.
Subjektivität u. Objektivität in der Kunſt 142f., vgl. 149f.
Subſtanz u. Phänomene nach Leibniz 116f.
Succeß ſ. Erfolg.
Sünde 49f. 53f. 82.
Süvern 186.
Symbol 107. 144f. 149. 158.
Symphonie 165.
Syntheſis — Analyſis 52.
Synthetiſches Urteil 115.
Syſtem u. Methode 22. 121. 123f.

Tagore 27. 38.
Tauler 96.
Technik 27. 39. 93. 188.
Teleologie 155. 188.
Teufel 40. 60.
Theodizee 118.
Thomas von Aquino 7. 68.
Thor (Gott) 60.
Titanismus 1f. 4. 152.
Tod und Leben 61. 63. 152f. 158ff.
Tolſtoj 200.
Tonkunſt ſ. Muſik.
Tragik 24. 60.
Tranſzendenz u. Tranſzendentales 128.
Treue 54. 60f. 93.

Übermenſch 2. 4. 146.
Unbedingtheit des Deutſchen 50f.
Unendliches u. Endliches 12. 21. 24f. 30f. 46. 48ff. 91. 95. 110. 112. 115ff. 124f. 127. 141.

Universalismus g. Partikularismus 25ff. 28. 30. 46. 52. 55. 99. 106f. 201.
Universitäten 8. 87f. 185.
Urphänomen 155ff. 158.
Utilismus 26. 29. 30.

Vaterland 54f. 185. 189f. 202.
Veden 38. 59.
Verbrauchsorganisation 194.
Vernunft — Verstand 126. 156.
Vertragstheorie 184. 185.
Vervollkommnung (Leibniz) 118.
Virtus 8.
Vives 90.
Volk 37. (V. u. Menschheit) 37. 105. (V. u. Vaterland) 54. 202. (V. u. Staat) 195. (Renaissance) 10. (Frankr.) 15f. (Engl.) 29. (deutsche Auffassung) 131. (Luther) 103. (Völkerkrieg) 134. (Leben u. Tod der Völker) 56f.
Volkslied (deutsches) 50.

Wagner, Rich. 166. 168.
Wahrheit 47. 191. (W. u. Wirklichkeit) 157.
Walther von der Vogelweide 67.
Welt (W. schöpfungs- u. W. verbrennungsmythen der Germanen) 60. (W. verneinung u. W. bejahung) 63ff. 74. 77. 91f. 102. (Geistige W. eroberung) 39. 45. 50. 53. 133f.
Weltanschauung 68. 70. 91f. 94. 164.
Weltvölker 37. 56f. 105.
Werkgerechtigkeit 79.
Wessobrunner Gebet 62.
Westvölker 5. 13. 49.
Wiederbringung aller Dinge in Gott (Eckehart) 78.
Wiedergeburt 52.
Willen (W. u. Intellekt) 97ff. 123. (W. u. Macht) 135, vgl. 192f.
Windelband 22.
Wirklichkeit (echter Sinn) 57. (W. gegen Wahrheit) 157.
Wirtschaft (Sozialisierung, Organisation) 130f. 197. (W. u. Staat) 187ff. 193ff. (W. im ausgehenden MA.) 93.
Wissenschaft (Griechen) 39. (Aristoteles) 12. (moderne) 23f. 113f. (deutsche) 90. (Humanisten) 88f. (ästhetische Auffassung) 119. (W. u. Philosophie) 123f. 129. (W. u. Kunst) 149. 153ff.
Wolfram von Eschenbach 68.
Wotan 60f. 63.

Zeit 75ff. 115.
Zentralismus 16, vgl. 185.
Zivilisation s. Kultur.
Zünfte 86. 93.
Zukunft, ewige 22. 56ff.
Zweck (Z. u. Mittel) 178. 188. 192ff.
Zweckdienlichkeit 26. 30. 46f. 53.

Eugen Diederichs Verlag in Jena

Einmalige Ausgabe in 1500 Exemplaren

Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Deutsch von Richard Benz. Monumental-Ausgabe mit handgemalten Initialen. I./II. Band. Kart. je M 25.— (Der II. Band und Einbanddecken nach dem Kriege)

Vossische Zeitung: Die Goldene Legende ist ein Werk, dessen weltgeschichtliche und beinahe auch poetische Bedeutung an die der Göttlichen Komödie heranreicht. Sie ist weit mehr als ein gelehrtes Sammelwerk, sie ist ein vom Heiligen Geiste in der Phantasie empfangenes blühendes Leben, das auch heute noch nicht verdorrt ist und das nur gleichsam des Wiederbelebungshauches gewartet hat, um voll die Augen aufzuschlagen und verwundert in unsere so ganz anders gewordene Welt zu blicken. Dieser Hauch hat die Legende jetzt getroffen, denn sie ist unmittelbar aus dem Original in ein wahrhaft liebenswertes Deutsch gebracht worden, das beinahe wie lutherisches sich liest und hierdurch eine seltsame Erdkraft ausströmt, von der alle die mannigfaltigen Legenden, die erzählt werden, belebenden Saft und naturfrische Farbe empfangen.

Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Herausgegeben von Herman Büttner. 2 Bde. 3. Auflage. br. M 12.—, geb. M 15.—

Die Zeit: Ein tiefer und fruchtbarer Instinkt zieht uns heute wieder zu den Initatoren unserer geistigen Kultur hin; wie wir seit etwa hundert Jahren in Dante die reinste Erfüllung künstlerischer Gestaltungskraft erkennen, so wird Eckehart mählich zum Leitstern für die ersehnte religiöse Regeneration und Vertiefung, die ihren Samen in den geistigen Nährboden der Jahrhunderte einzusenken bedacht ist, damit echte Frucht aufsprieße.

Karl König, Vom Geiste Luthers des Deutschen. kart. M 4.—

Inhalt: Das Grunderlebnis / Der Quellort / Zweierlei Religion / Die Umwandlung / Urerlebnis und Nacherlebnis / Die Auswirkung / Aus Glaube allein / Das Gewissen / Das Mittlertum und seine Überwindung / Die Kirche und ihre Verwandlung / Staat und Kirche / Das Wort Gottes / Natur und Natürlichkeit / Die Ehe / Die Religion der Außerordentlichkeiten / Frei zum Werk / Vom Sinn und Wert der Arbeit / Das neue Kulturprinzip.

Bremer Tageblatt: Es wird kaum eine andere Veröffentlichung über Luther geben, die den ganzen Menschen in allen seinen Ausstrahlungen auf alle Lebensgebiete in einer so vollkommenen klaren Plastik herausstellt. Nichts ist rein sachlich oder rein historisch gefaßt, alles, wie es in Erscheinung tritt, lebt und wirkt unmittelbar. Die Sprache ist von einer schlichten Kraft und Eindringlichkeit wie das gesprochene Wort von Mund zu Mund. Das Buch ist ein Buch des Protestantismus, des Optimismus und der Freiheit. Luthers Geist von einem analogen Geiste für unsere gegenwärtigste Gegenwart wiedergeboren.

Karl Christian Planck, Testament eines Deutschen. Philosophie der Natur und der Menschheit. Herausgegeben von Karl Köstlin. Neue Ausgabe. br. M 10.—, geb. M 12.50

Inhalt: I. Teil. Evangelium der wirklichen Natur. II. Teil: Die Menschheit, Gesetz und Gang ihrer Entwicklung. III. Teil. Evangelium der Menschheit. Das Ziel und die Vollendung.

Die Christliche Welt: Die Bedeutung, die das Buch beansprucht, beruht auf der Art und Weise, wie hier das Geheimnis der Religion mit dem Geheimnis der deutschen Volksseele verknüpft erscheint. Es gilt das, was der deutsche Geist in einseitig zentraler idealistischer Innerlichkeit bisher in sich hegte und verschloß und worüber er als Volk äußerlich fast zugrunde ging, in männlicher Tatkraft und harter Arbeit nunmehr nach außen im eigenen Volksleben wie in den Beziehungen zur Völkerwelt durchzusetzen. Alle die drei Fragen, die sich hieraus ergeben: die religiöse, die soziale, endlich die internationale, erhalten von hier aus die Richtung für ihre Beantwortung und Lösung.

Die Kunst in Bildern

Jeder Band 80 Seiten Text. 200 Vollbilder. In Pappe geb. M 6.—, in Leinwand geb. M 7.—

Bd. I. Die altdeutsche Malerei. Mit geschichtlicher Einführung und Erläuterungen von Professor Dr. Ernst Heidrich. 30. Tausend

Bd. II. Die Frührenaissance der italienischen Malerei. Mit geschichtlicher Einführung und Erläuterungen von Dr. Richard Hamann. 30. Tausend

Bd. III. Altniederländische Malerei. Mit geschichtlicher Einführung und Erläuterungen von Professor Dr. Ernst Heidrich. 15. Tausend

Bd. IV. Das weibliche Schönheitsideal in der Malerei. Herausgegeben von Dr. Hanns Schulze. 15. Tausend

Bd. V. Die vlaemische Malerei. Hrsgeg. von Prof. Dr. Ernst Heidrich-Basel

Monographien zur deutschen Kulturgeschichte

br. je M 4.—, geb. je M 5.50

1. Georg Liebe, Der Soldat in der deutschen Vergangenheit. Mit 185 Abb. Dasselbe, Volksausgabe. br. M 3.—
2. Georg Steinhausen, Der Kaufmann. Mit 150 Abb.
3. Hermann Peters, Der Arzt und die Heilkunst. Mit 153 Abb.
4. Franz Heinemann, Der Richter und die Rechtspflege. Mit 159 Abb.
5. Hans Boesch, Das Kinderleben. Mit 149 Abb.
6. Adolf Bartels, Der Bauer. Mit 168 Abb.
7. Emil Reicke, Der Gelehrte. Mit 130 Abb.
8. Ernst Mummenhoff, Der Handwerker. Mit 151 Abb.
9. Emil Reicke, Lehrer und Unterrichtswesen. Mit 130 Abb.
10. Theodor Hampe, Die fahrenden Leute. Mit 122 Abb.
11. Georg Liebe, Das Judentum. Mit 106 Abb.
12. Paul Drews, Der evangelische Geistliche. Mit 110 Abb.

Erzieher zu deutscher Bildung

Auswahlbände aus den Schriften der deutschen Denker des 18. Jahrhunderts und der Zeit der Romantik.

1. J. G. Herder, Ideen. Hrsg. von Dr. F. von der Leyen. br. M 2.—
2. Fr. Schlegel, Fragmente. Hrsg. von Dr. Fr. von der Leyen. br. M 2.—
3. J. G. Fichte, Ein Evangelium der Freiheit. Hrsg. von Dr. M. Rieß. 4. und 5. Tausend. br. M 3.—
4. Fr. Schiller, Ästhetische Erziehung. Hrsg. von A. von Gleichen-Rußwurm. br. M 2.—
5. Joh. G. Hamann, Sibyllinische Blätter des Magus. Hrsg. von Dr. R. Unger. br. M 2.—
6. Fr. Schleiermacher, Harmonie. Hrsg. von H. Mulert. br. M 2.—
7. Winckelmann und Lessing, Klassische Schönheit. Hrsg. von A. von Gleichen-Rußwurm. br. M 2.—
8. Wilh. von Humboldt, Universalität. Hrsg. von Dr. Joh. Schubert. br. M 2.—
9. F. W. Schelling, Schöpferisches Handeln. Hrsg. von Lic. E. Fuchs. br. M 3.—

Gebunden jeder Band 1 Mark mehr.

Paul Lagarde, Deutscher Glaube / Deutsches Vaterland / Deutsche Bildung. Das Wesentliche aus seinen Schriften ausgewählt und eingeleitet von Friedrich Daab. Mit 16 altdeutschen Porträts. 15. Tausend. br. M 2.— Pappbd. M 2.50

Karl Hillebrandt: Wenige haben klarer gesehen, was Deutschland fehlt, keiner hat's rücksichtsloser und beredter ausgesprochen; seine Schriften sind apostolische Sendschreiben, die umgehen sollten von Hand zu Hand in deutschen Landen. Zur Einkehr zwingend, das Innerste herauswendend, hier die Nesseln ausreißend mit festem Griff, dort ein Samenkorn werfend, das herrlich aufgehen könnte, wenn's aufs richtige Erdreich fiele, schreitet der Mann einher wie ein Prophet in Israel.

Thomas Carlyle, Helden und Heldenverehrung. Übersetzt und eingeleitet von Ernst Wicklein. Mit 8 Porträts und 2 Landschaften. 5. Tausend. br. M 2.—, Pappbd. M 2.50

Zeitfragen: Ich wünschte, diese zwei Bücher (Lagarde und Carlyle) würden in weit, weit mehr Exemplaren unter unser Volk gebracht; in unseren öffentlichen Büchereien sollten sie dutzendweise zu haben sein; sie sind bei Gott notwendiger als alle Romane von heute sie zeigen uns, was not tut und welche Aufgaben wir zu erfüllen haben. Denn die Hauptsache bleibt wie immer, so auch hier: Deutsches Leben leben!

Ernst Krieck, Die deutsche Staatsidee. Ihre Geburt aus dem Erziehungs- und Entwicklungsgedanken. 3. Tausend. Pappbd. M 5.—

Ein Buch, das endlich einmal geschrieben werden mußte. Die deutsche Staatsidee umschließt politische Erkenntnis und politisches Wollen zugleich. So ist das Werk in erster Linie eine Ideengeschichte der letzten 100 Jahre deutscher Entwicklung auf den Grenzgebieten der Geschichte, Politik und Pädagogik, aber es wächst aus dieser am Schluß in klarem, instinktmäßig schöpferischem Schauen des Verfassers die Richtung unseres Zukunftswollens heraus. Dieses Buch zieht die Entwicklungslinie der deutschen Staatsidee von Moeser über Fichte und Stein zu Schelling, Hegel und den Radikalen und Konservativen der Revolutionszeit 1848 bis zur Gegenwart.

Franz Staudinger, Kulturgrundlagen der Politik. 2 Bde. Pappbd. M 8.—, geb. M 10.—

Vertrustung und Renteninduſtrie sind die Gefahr unserer Kultur, darum muß sich die Allgemeinheit im Genossenschaftswesen zu Käufergemeinschaften zusammenschließen. Archiv für Sozialwissenschaft: Noch nie hat St. in so zusammenhängender und dabei so anschaulicher Form seiner ganzen philosophischen, ethischen, politischen Weltanschauung Ausdruck gegeben wie in diesem seinem neuesten und reifsten Buch. Das aber ist gewiß, daß unsere innere Politik nach dem Kriege sich im wesentlichen auf die von Staudinger umrissenen Grundlagen wird stellen müssen. Karl Vorländer

Karl Nötzel, Die Grundlagen des geistigen Rußlands. Pappbd. M 5.—

Das erste Buch von deutscher Seite, das russische Geistesart aus eigener Anschauung (der Verfasser lebte 20 Jahre in Rußland) uns nahebringen will. Es geht von den Hauptkulturschicksalen Rußlands aus und entwickelt aus den geistigen Einflüssen eines jeden immer eine der Eigenseiten des russischen Geistes. Die grundsätzliche Stellung Rußlands zu Westeuropa, das Christentum als Wurzel des russischen Gedankens, der asiatische Einfluß auf die russischen Denkgewohnheiten werden klar herausgearbeitet. Der russische Despotismus, die Innenpolitik, das Beamtentum, der Panslawismus werden auf ihre Verwurzelung in der slawischen Volksseele zurückgeführt, die sozialen Bewegungen, die literarische und künstlerische Entwicklung in ihren Zeitpunkten klargelegt. Auch nach dem Kriege müssen wir uns mit der russischen Kultur erst recht auseinandersetzen, dieses Buch ist ein Führer zu ihrem Verständnis.

B
2523
N35

Natorp, Paul Gerhard
Deutscher Weltberuf

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 15 22 04 009 4